

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**ANDRESSA LEWANDOWSKI**

**AGENTES E AGÊNCIAS: O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DO PARANÁ NEGRO**

CURITIBA

2009

ANDRESSA LEWANDOWSKI

**AGENTES E AGÊNCIAS: O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DO PARANÁ NEGRO**

Dissertação de Mestrado em Antropologia Social  
apresentada no Programa de Pós-Graduação em  
Antropologia Social da Universidade Federal do  
Paraná, sob a orientação do Professor Doutor Ricardo  
Cid Fernandes.

Curitiba

2009

**57ª ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE JULGAMENTO DA  
DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO,  
APRESENTADA PELA ALUNA ANDRESSA LEWANDOWSKI  
EM SESSÃO PÚBLICA**

Aos dezessete dias do mês de dezembro do ano de dois mil e nove, às 9 horas, na sala 613 do Edifício D. Pedro I, reuniu-se a banca examinadora, designada pelo Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná, composta pelos seguintes Professores Doutores: Ricardo Cid Fernandes (orientador), Christine Chaves (UnB) e Liliana Porto (UFPR), para julgamento da Dissertação intitulada "*Agentes e agências: o processo de construção do Paraná negro*", de Andressa Lewandowski. Foi aberta a sessão pelo presidente, professor Ricardo, apresentando ao público os demais membros, passando a palavra em seguida à mestranda, conferindo-lhe trinta minutos para exposição de seu trabalho. Concluída a exposição, passou-se à arguição. Os avaliadores fizeram suas observações e críticas no prazo de trinta minutos, na seguinte ordem: Christine Chaves e Liliana Porto, tendo a mestranda igual tempo para resposta. Ao final, o Presidente suspendeu a sessão para que fosse decidido o julgamento. A banca decidiu pela Aprovada da mestranda, com conceito A.

**Recomendações da banca:**

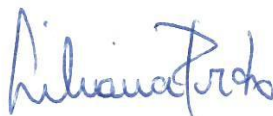
**Banca examinadora:**



Dr. Ricardo Cid Fernandes (orientador, PPGAS/UFPR)



Drª. Christine Chaves (UnB)



Drª. Liliana Porto (PPGAS/UFPR)

## **Resumo**

Esta pesquisa tem por objetivo analisar a construção da intervenção política de dois agentes centrais no debate e constituição da “questão quilombola” no estado do Paraná: um grupo de trabalho formado no interior da administração pública para identificar as comunidades e comunidade quilombola de João Surá, localizado na região do Vale do Ribeira. A intervenção desses dois grupos, que vão se consolidando ao longo do processo de reconhecimento étnico baseado no artigo 68 da Constituição Federal de 1988, revelam os elementos mobilizados pelos atores, bem como apontam para estratégias que envolvem modelos e enquadramentos, que permitem construir um espaço político que tenta garantir direitos culturais e territoriais das comunidades quilombolas do estado, bem como afirmar a sensibilidade dos agentes públicos frente a diversidade cultural.

**Palavras-chave:** Antropologia, Direito, Comunidades Remanescentes de Quilombos, Estado

## **Abstract**

This research aims at the analysis of two central agents of the political arena related to the maroon communities in Paraná State, Southern Brazil. The first one is a group formed in the governmental administration whose mission is to identify the maroon communities. The other one is the Comunidade João Surá, a maroon community placed in the Vale do Ribeira region. These two agents interventions are built along the processes of ethnic identification based on the 1988 Brazilian Constitution. Such processes reveal the elements articulated by the agents, as well as, indicates the strategies that involve models and framings intended to build a political space that assures cultural and territorial rights.

**Key Words:** Anthropology, Law, Maroon Communities, State

## **Agradecimentos**

Gostaria de agradecer a todos aqueles em diversos momentos da construção dessa pesquisa, tiveram a paciência e a generosidade de ouvir, sugerir, ler e criticar o texto. Dentre os diversos amigos que passaram por essa situação, alguns merecem atenção especial que pretendo registrar agora.

Em primeiro lugar, gostaria de registrar meus agradecimentos à minha querida amiga Aline Iubel. Não apenas por me ouvir, mas também por ler o texto milhares de vezes, de corrigir os espaçamentos e colocar nas fatídicas normas, pelos comentários sempre pertinentes, pela paciência, pela amizade e pelo bolo de açúcar mascavo com chocolate branco.

Queria agradecer também ao meu orientador Ricardo Cid Fernandes, sempre tão disposto nas leituras e sugestões, e principalmente pela oportunidade de participar do projeto UFPR Quilombolas, que além pesquisa me concedeu bolsa durante todo ano de 2007.

Gostaria de agradecer a todos os professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná, pelo incentivo. Gostaria de agradecer também aos funcionários do grupo de trabalho Clóvis Moura, em especial seu presidente, por me receber e permitir o desenvolvimento da pesquisa. Aos moradores da comunidade de João Surá, pela generosidade, pelas conversas e pela receptividade.

À Nicole Soares por me apresentar a antropologia. Agradeço a convivência de tantos anos, pelo exemplo de sensibilidade etnográfica.

Às amigas e colegas de mestrado: Dayana, Vanessa, Conceição, Paulo.

Aos professores Paulo Guérios e Ciméa Beviláqua pelas enormes contribuições durante a banca de qualificação.

À professora Christine de Alencar Chaves, pelo convite para acompanhar o trabalho nas duas comunidades de Castro. Gostaria de um dia escrever tão bem quanto ela.

À professora Liliana Porto, pelas imensas contribuições, tanto durante as disciplinas como nos corredores.

À Rosangela e Paulo, meus pais, pela paciência, pelo apoio, pelo amor incondicional.

Ao meu querido Giulio, por se casar comigo nesse entretempo. Pela companhia doce e gentil de todos os dias.

Sem vocês esse trabalho não seria possível.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO-----	8
A pesquisa do interior do grupo-----	12
Divisão dos capítulos -----	14
1 QUILOMBOS: NOVOS SUJEITOS ANTIGAS LUTAS-----	16
1.1 Marcos históricos - debates sobre a questão racial no Brasil -----	17
1.2 Movimento negro -----	21
1.3 Política de reconhecimento-----	26
2.0 DA INVISIBILIDADE AO RECONHECIMENTO - QUILOMBOLAS NO PARANÁ-----	38
2.1 Agência do estado - a formação do grupo de trabalho-----	40
2.2 Rito de passagem - a descoberta da negritude-----	45
2.3 Identificação das comunidades - política de mediação-----	49
2.4 Políticas públicas - escolas de formação - outras carências -----	57
2.5 Prazo de validade do grupo-----	60
3 CONSTRUINDO UMA COMUNIDADE MODELO: QUILOMBO DE JOÃO SURÁ -----	62



3.1	Trajetória de pesquisa em João Surá-----	62
3.2	Fragmentos da História de Ocupação do Vale do Ribeira-----	63
3.3	João Surá e o caminho quilombola-----	68
3.4	Os donos da história-----	75
3.5	Os donos da Cultura -----	82
3.6	Ação Política-----	87
CONSIDERAÇÕES FINAIS -----		89
BIBLIOGRAFIA-----		92

## INTRODUÇÃO

Estive pela primeira vez em João Surá em 2007 na condição de pesquisadora do convênio estabelecido entre a Universidade Federal do Paraná, através do Departamento de Antropologia, e o Instituto de Terras e Colonização e Reforma Agrária (Incra). O convênio foi firmado visando a elaboração de estudos históricos e antropológicos de sete comunidades negras recém certificadas pela Fundação Cultural Palmares como “Remanescente de Quilombo”, momento no qual abriu-se junto ao Incra o processo para regularização e titulação dos territórios destas comunidades, baseado no artigo 68 da Constituição Federal de 1988.

Localizada na região do Vale do Ribeira, divisa dos estados Paraná e São Paulo a comunidade foi certificada pela Fundação Palmares em 2006. Nessa primeira viagem a campo, em janeiro de 2007, aconteceu uma primeira reunião entre os antropólogos, os moradores de João Surá, e uma representante do Incra para explicar as etapas do processo de titulação que acabara de ser aberto, bem como para apresentar a equipe que realizaria o relatório antropológico na comunidade<sup>1</sup>.

Quando a reunião acabou fomos nos instalar na casa onde passaríamos os próximos dias, uma casa que na época era do Instituto Ambiental do Paraná (IAP), que servia para hospedar os funcionários que realizavam serviços na região do Vale do Ribeira. Pouco tempo depois de abrir a casa, chegou um senhor com uma enxada nos ombros, se chamava Benedito. Ele sentou na varanda e nos disse que estava ali para contar a história de João Surá. Ele falou das famílias, das terras, dos antigos, contou muitas das histórias que mais tarde iríamos ouvir de outros moradores. Além da surpresa com tão imediata visita, inusitado também foi ouvir de Seu Benedito: *Então professor, tá provado agora, aqui é quilombo mesmo?* Antes de qualquer resposta ele ainda argumenta: *se precisar de mais escravos aqui tem também.*

Depois dessa primeira e um pouco inesperada conversa, outros moradores também fizeram perguntas parecidas. Segundo alguns deles eram nós, os pesquisadores que iríamos comprovar que a comunidade poderia mesmo *retomar as terras perdidas*. Além da

---

<sup>1</sup> Uso o termo “comunidade” para me referir a João Surá, dado que é a categoria utilizada pelos próprios moradores. Não estou aqui pensando em coletividades restritas a si mesmas, já que a própria interação com agentes externos faz parte do processo de constituição do grupo e será objeto de análise nessa pesquisa.

mobilização comunitária nesse processo de *convencer* os pesquisadores outras questões chamavam atenção em João Surá.

Ser reconhecida como quilombola fez com que João Surá se tornasse pólo de atração de pesquisadores, estudantes, ONG's, além dos funcionários de um grupo de trabalho, o chamado GT Clóvis Moura, formado pelo governo do Estado para fazer um levantamento das possíveis comunidades no Paraná. Além de interferir na rotina dos moradores, os novos *visitantes* estavam cheios de *projetos*, idéias para tornar a agricultura mais produtiva, para retomar algumas tradições da comunidade que haviam sido perdidas, para capacitar os moradores com cursos e palestras que envolviam discussões sobre racismo, história da escravidão, história da África, direito étnico, etc. Essas intervenções de organizações governamentais e não governamentais dá especificidade à comunidade de João Surá, já que nas demais comunidades do estado a presença de agentes externos é muito menor.

A grande presença de agentes externos, somado a uma evidente mobilização comunitária em torno de seu reconhecimento, colocou a João Surá na posição de modelo de organização e de “comunidade quilombola”. Sendo assim é lá onde são *experimentados* tanto projetos *oficiais* do Estado e de tantas outras organizações.

O que mais me chamava a atenção no meio dessa aparente confusão de estudantes à procura do “exotismo” do quilombo e de organizações buscando formas de desenvolver modos sustentáveis de usos de recursos naturais, era a atuação do GT ao qual me referi acima. As referências que a comunidade fazia ao seu trabalho me causaram algum estranhamento, tanto pelas promessas que fizeram nos primeiros contatos com João Surá, quanto pela sua participação nesse processo de reconstrução identitária, que passava tanto por evidenciar a história da comunidade relacionada ao passado escravo, como *resgatar e preservar uma cultura* supostamente própria de uma *comunidade negra quilombola*.

Foi através do GT Clóvis Moura que várias comunidades quilombolas foram identificadas e, a partir disso, puderam ter acesso a políticas públicas e à abertura de processos de titulação de terras. O ineditismo da política de reconhecimento das comunidades como quilombolas fez com que a própria atuação do grupo, nesse sentido, gerasse polêmicas e o colocasse no centro dos debates a respeito das políticas específicas para quilombos no Estado. Foi esta centralidade assumida pelo GT que desviou o foco da minha pesquisa, que antes se

concentrava apenas na comunidade de João Surá e nas mudanças operadas pelo reconhecimento de uma identidade para pensar também nessa relação estabelecida com o Estado através do grupo de trabalho.

Na condição de pesquisadora do convênio UFPR/Incra, tive que me ater às questões relevantes para a redação do relatório de identificação do território, tais como parentesco, relação com a terra, organização social, tradições, história, etc. Porém, nesta pesquisa interessa discutir questões que não puderam ser contempladas naquele relatório, tais como a atuação do Estado e as reconfigurações pelas quais passou a comunidade a fim de garantir sua adaptação às formas e modelos que facilitassem seu reconhecimento e seu acesso às diversas políticas públicas. Nesse processo de “formação étnica” nos interessa apontar os discursos públicos sobre a etnicidade e a forma pela qual tais discursos afetam as dinâmicas locais e familiares, levando mesmo a reordenamentos de autoridades, à ressignificação de alguns símbolos, de festas e rituais, à reelaboração das memórias, das formas de gestão do território, a readaptações nas formas de apresentação de seu porta-voz ou lideranças, etc.

O modo com que os moradores de João Surá se apropriam do processo de reconhecimento e se afirmam como “grupo étnico” diferenciado, se aproxima em alguma medida das noções desenvolvidas por Fredrik Barth. O autor enfatiza "que grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores; conseqüentemente, têm como característica organizar as interações entre as pessoas" (BARTH, 2000, p. 24). Em João Surá a categoria pelas quais os moradores se autodefinem – “quilombolas” – foi apropriada pelos moradores através da interação principalmente com o grupo de trabalho Clovis Moura que além *apresentar* a nova categoria *orientou* em conjunto com a associação quais as características que deveriam ser ressaltadas nesse processo tendo como base uma representação do que deveria uma “comunidade remanescentes de quilombo”. Como apontou Paula Monteiro:

(...) a continuidade de uma etnia dependerá da capacidade de um determinado grupo de manter simbolicamente suas fronteiras de diferenciação, ou, dito de outra maneira, de sua capacidade de manter uma codificação permanentemente renovada das diferenças culturais que o distinguem dos grupos vizinhos. É fácil perceber como essa maneira de abordar o fenômeno da identidade o desloca do campo conceitual para o

político: a identidade não é mais definida como um modo de ser cuja natureza profunda é preciso revelar, mas como um jogo simbólico no qual a eficácia depende do manejo competente de elementos culturais. No contexto da cena contemporânea, a identidade cultural e a diversidade se carregam pois de significados simbólicos capazes de mobilizar poderosamente e criar, à sua imagem, os grupos que elas designam. Com efeito, a etnicidade, esse modo particular de enunciar identidades, ganhou cada vez mais visibilidade na cena política porque é capaz de combinar interesses e pertencimentos: ao operar sobre um leque tangível de identificações comuns facilmente reconhecíveis — comidas, língua, música, vestuário etc. —, produz uma imagem verossímil e convincente da realidade do grupo, criando lealdades afetivas e personalizadas. Vem dessas mesmas características sua enorme eficácia na competição por direitos e espaço social. (MONTEIRO, 1997, p. 67).

Interessa para esta pesquisa refletir sobre quais são os elementos mobilizados pelos atores em sua “luta por reconhecimento” orientados tanto por suas próprias expectativas em relação ao processo como pela expectativa de agentes externos, processo este que é capaz de produzir definições e modelos apropriados e reformulados pelas coletividades. Nesse sentido, não é mais a diferença nela mesma que interessa, mas o “jogo de forças que organiza o campo de sua construção simbólica” (*Ibid*). Sendo assim seria difícil refletir acerca do processo de constituição de novos sujeitos de direito no estado do Paraná sem levar em conta o contexto político local. Segundo Almeida:

por se tratar de uma questão muito recente, o estado de conhecimento sobre as situações sociais designadas hoje como remanescentes de quilombo pode ser caracterizado por uma multiplicidade de agentes sociais investindo seus interesses e pressupostos na definição da categoria, sem haver um consenso absoluto sobre o que são esses ditos segmentos sociais. Assim, a adscrição étnica não Assim, a adscrição étnica não pode ser pensada sem estar referida à situação e ao contexto político no qual se dá. (ALMEIDA apud MELLO 2008, p. 32).

O ponto central da pesquisa é pensar a construção da agência política tanto da comunidade de João Surá como do Grupo de Trabalho. Refletindo os possíveis alinhamentos e descompassos entre as formulações do grupo de trabalho e o processo de negociação com a comunidade.

### **A pesquisa no interior do Grupo de Trabalho**

No início do ano de 2007, depois de algumas conversas com meu orientador a respeito da possibilidade de realizar uma parte da etnografia com a administração pública, comecei o trabalho de campo com o grupo de trabalho. Em abril de 2007, fui oficialmente apresentada ao presidente do grupo de trabalho juntamente com um pedido oficial para realização da pesquisa. Para minha surpresa fui gentilmente recebida, além de autorizada a “mexer” em tudo que pudesse me interessar, incluindo documentos, reuniões, entrevistas etc.

Embora o próprio presidente tenha se mostrado interessado pela pesquisa, essa não foi a postura de alguns dos servidores do grupo de trabalho. Alguns deles demonstravam explicitamente uma posição altamente refratária a minha presença. Mesmo assim, dos nove servidores que trabalhavam no grupo naquele momento, consegui conversar com sete deles, que embora às vezes “desconfiados”, com o tempo de pesquisa, se tornaram mais receptivos.

A primeira entrevista que fiz foi com o próprio presidente do grupo, e nessa ocasião não foi exatamente ele o entrevistado. Antes que eu pudesse perguntar qualquer coisa ele logo me dizia: Que tipo de antropóloga você é? Poucos segundos se passaram até que eu pudesse pensar em uma resposta, mas eu estava certa de que a resposta esperada não dizia respeito a minha trajetória pessoal ou acadêmica, e sim sobre qual seria a minha posição em relação à “questão quilombola”. Mesmo assim não tive tempo de responder, logo em seguida ele emendou o que esperava eu fosse: *A gente aqui acha que antropologia só serve se for engajada. Aqui não gostamos de antropólogos alienados. O que a gente quer são antropólogos que consigam diminuir a distância cultural que existe entre a antropologia e a cultura negra.*

Essa *distância cultural* dizia respeito a reconhecer nas comunidades quilombolas *significados*, dizia respeito à *saber ler nas entrelinhas*, reconhecer a *cultura negra* mesmo quando ela não é evidente ou reconhecida pelas coletividades. Muitas vezes me pareceu que esse “saber ler nas entrelinhas” estava relacionado ao *ser negro*, não como cor da pele, mas como uma *atitude*.

Em outras entrevistas com o presidente algumas dessas questões se repetiram, ele dizia o que pensava sobre a antropologia, eu perguntava sobre o trabalho do GT, cada um respondia o que achava necessário que o outro soubesse. Mesmo sendo muito próximos, a cada conversa parecia que falávamos línguas diferentes, que visitávamos comunidades diferentes, apesar de serem as mesmas. Foram várias as conversas com o presidente do GT, em muitas delas ele tentava guiar minha pesquisa, apresentando com quem eu deveria ou não falar, quais perguntas deveriam ou não ser feitas e, por fim, sempre me perguntando qual era a minha avaliação do trabalho do GT.

Durante o trabalho etnográfico, por diversas vezes fui solicitada a emitir um *juízo* sobre o trabalho do grupo. Ao me perguntar o que eu estava *achando*, o que me parecia era que em alguma medida existiam dúvidas sobre o trabalho do grupo com as comunidades, dúvidas sobre os limites da intervenção do Estado nas dinâmicas locais, sobre quais os procedimentos mais adequados. Uma pergunta que eu mesma não seria capaz de responder. Estamos falando de “novos sujeitos de direito” que exigem um novo posicionamento da administração pública. Sendo assim, mesmo que a grande maioria dos servidores do grupo tenha uma “militância negra” os modelos de atuação provenientes da experiência do movimento negro urbano, algumas vezes se mostravam “insuficientes” diante das novas realidades.

Algumas vezes me perguntaram também como deveriam ser as políticas públicas para as comunidades. Essas perguntas me pareciam análogas à pergunta do senhor Benedito, quando perguntava à equipe de pesquisadores se João Surá era mesmo um “quilombo”. Assim como a identidade de “quilombolas” gerou dúvidas entre os moradores do João Surá, no grupo de trabalho não foi diferente, e também desencadeou novos processos, “descobertas” e “engajamentos”. Essas incertezas ou dúvidas apesar de aparecerem algumas vezes nas entrevistas, nas conversas entre os próprios funcionários, eram em alguma medida respondidas, na medida em que o grupo passava a não apenas identificar as comunidades, mas

também orientar o próprio processo de organização e constituição delas se apresentando aberto a *aprender e ensinar*.

Em sete meses de pesquisa de campo (no começo diário, depois um pouco menos freqüente) foi possível juntar dados que possibilitam desenhar um quadro tanto da história do GT, como de seu trabalho ao longo de três anos de existência. O que se pretende aqui é analisar as estratégias de ação do GT, tanto para as comunidades, como no interior da administração pública, pensando em como são construídas idéias que permitem acesso a um campo de direitos e debates que se iniciam com o fim da escravidão e ganham força com a Constituição Federal de 1988. O central é colocar as luzes nos processos onde o Estado, movimento social, e as comunidades atuam colocando na agenda pública a *questão quilombola*, e articulando identidades portadoras de direitos específicos.

### **Divisão dos capítulos**

Para compreender os processos de implementação de políticas de direito, que se convencionou chamar “étnico”, considere fundamental, primeiramente, fazer uma revisão histórica dos principais marcos dos debates sobre a questão racial no Brasil, revelando assim a formação do movimento negro e de suas demandas. A análise do processo histórico, desde o pós-abolição até a consagração do multiculturalismo, também traz à tona as diferentes formas com que, ao longo da história, o Estado Brasileiro vem respondendo às demandas sociais da população negra, seja em políticas culturais seja em políticas de promoção social, visto que a população negra completa os quadros das camadas de mais baixa renda do país. Essas discussões iniciais estarão presentes no primeiro capítulo.

O segundo capítulo se concentra nos dados do GT Clóvis Moura. Mais do que fazer uma descrição da história e funcionamento do GT interessa refletir sobre as relações estabelecidas pelo grupo com as demais secretarias do Estado, com as comunidades e com o movimento negro paranaense. Relações essas que revelam como o grupo interpreta o texto constitucional de modo a respeitar as discussões históricas no movimento negro, no que diz respeito à negritude, ancestralidade e luta pela cidadania.



O terceiro e último capítulo apresenta a comunidade de João Surá, seja porque foi o trabalho realizado nesta localidade que impulsionou as discussões mais centrais desta pesquisa, seja porque João Surá se conformou como a comunidade mais prestigiada no Estado do Paraná. É a partir das experiências de João Surá que várias políticas públicas são formuladas para todas as outras comunidades. O capítulo se concentra em traçar a história da comunidade pensando nos caminhos, estratégias e alianças traçadas pela comunidade a fim de garantir seu direito constitucional.

O recurso de *itálico* será utilizado para evidenciar falas e termos nativos assim como as aspas serão usadas para citações bibliográficas bem como termos com mais de um sentido.

## 1 QUILOMBOS: NOVOS SUJEITOS, ANTIGAS LUTAS

Pra nós do movimento quilombola, em nome da coordenação nacional, que é apenas uma fala institucional, mas que é o resultado do que é o movimento quilombola no Brasil, queríamos começar dizendo quem são os quilombolas. Porque nós estamos com quilombos de mais de trezentos anos nesse país e até hoje nós temos gastado energia pra dizer pra esse Estado brasileiro quem são os quilombos. E isso pra nós é motivo de constrangimento porque isso significa dizer que esse Estado não reconhece os seus e não sabe quem constitui essa sociedade. E pra dizer quem são os quilombolas eu queria dizer que não somos descendentes de escravos, nós somos descendentes de africanos. A Escravidão foi uma condição social que vocês [o Estado] nos impuseram. Portanto, os quilombos não nascem apenas de uma herança escrava. Ele nasce de uma determinação do povo negro de que nós não queríamos ser escravos, nós nos rebelamos contra a escravidão porque nós nascemos livres e queríamos ser livres, e uma das maiores expressões de liberdade desse país foi a constituição dos quilombos. Portanto, nós somos construtores da sociedade brasileira, somos parte fundamental do processo de construção desse país, que a duras penas se constituiu e hoje nega seu passado, nega sua origem. Na condição de herdeiros de africanos, nós trouxemos pra cá como parte de nossa memória o processo cultural que contribuiu para a constituição do Brasil. E é exatamente porque nós estamos aqui que nós dizemos que estamos cansados de sermos tratados como estrangeiros, nós não somos estrangeiros, somos brasileiros e fazemos parte do patrimônio cultural desse país. Portanto, os quilombos que se constituíram nesse país não podem mais passar despercebidos das políticas públicas e ficar explicando em todas as esquinas quem somos nós (Josilene Brandão, liderança quilombola e integrante da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, durante audiência coordenada pelo Ministério Público Federal em 19/09/2007).

Nesse discurso, Josilene Brandão anuncia que vai informar ao Estado quem são os quilombolas. Em suas palavras, é *apenas uma fala institucional* endereçada ao agente responsável por outra *fala institucional*, o Estado. São, no entanto, duas “falas institucionais”

diferentes. O discurso de Josilene contém questões fundamentais acerca de um processo recente de constituição de novos sujeitos de direitos, com identidades cada vez mais politizadas; e aponta também questões que dizem respeito à necessidade de novos marcos políticos e teóricos para se pensar a relação do Estado brasileiro, com as chamadas “minorias étnicas”. A identidade quilombola, a partir da qual se cria um tipo particular de relação com o Estado, pode aqui ser lida como ideologia, no sentido dado pelo antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1973, p. 43-47) de que a identidade é também uma ideologia, na medida em que contém e expressa um conjunto social de ideias e valores. O discurso de Josilene também permite ver que há uma espécie de “nova sensibilidade” jurídica e política que se configura a partir da construção da ideia de que há uma dívida decorrente das assimetrias que marcam toda a questão racial no Brasil. Neste primeiro capítulo, a reflexão se volta a apontar os marcos iniciais dos debates acerca da questão racial, enfatizando as relações e distâncias entre políticas do Estado e as demandas sociais de um movimento negro que se constitui ao longo desse processo. Compreender a constituição do movimento negro brasileiro é importante para compreender tanto a construção da noção de quilombos quanto o reconhecimento jurídico deste grupo específico.

## **1.1 MARCOS HISTÓRICOS: OS DEBATES SOBRE A QUESTÃO RACIAL NO BRASIL**

Em 1740, o Conselho Ultramarino Português escreve pela primeira vez em documento oficial ao Rei de Portugal: “quilombo é toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”. A partir daí a noção de quilombo torna-se presente em boa parte da literatura envolvendo a questão racial, bem como passa a ser apropriada e manipulada pelas diversas organizações negras no Brasil. Após a abolição com a Lei Áurea de 13 de maio de 1888 e com o advento da República, autores como Nina Rodrigues, Silvio Romero e Edson Carneiro retomam a temática dos quilombos, apresentando a persistência cultural africana no Brasil, colocando também a “questão racial” como central para compreender o pensamento social brasileiro. Esses debates ganham maior fôlego durante a década de 1930.

A partir das primeiras décadas do século XX, o Brasil sofre mudanças profundas. O processo de urbanização e de industrialização se acelera, uma classe média se desenvolve, surge um proletariado urbano. Se o modernismo (movimento que envolve as artes brasileiras nas primeiras décadas do século XX) é considerado por muitos como um ponto de referência, é porque este movimento cultural trouxe consigo uma consciência histórica que até então se encontrava de maneira esparsa na sociedade. Ao se cantar e escrever poemas sobre os novos ritmos musicais, o cinema, o telégrafo e as asas do avião, o que se estava fazendo era de fato apontar para uma gama de transformações que ocorriam no seio da sociedade brasileira.

Renato Ortiz observa que:

Numa sociedade como a nossa (...) pode-se datar o momento da emergência da história mítica, e não é difícil constatar que essa fábula é engendrada no momento em que a sociedade brasileira sofre transformações profundas, passando de uma economia escravista para outra de tipo capitalista, de uma organização monárquica para republicana, e que se busca, por exemplo, resolver o problema da mão-de-obra incentivando-se a migração européia (2003, p. 38).

Vive-se um Brasil cujo passado recente é constituído de estruturas oligárquicas e escravistas, cuja ideologia dominante reforça essas estruturas calcadas nas teorias racistas (ou colonizadoras), ao mesmo tempo em que requer mudanças culturais que suportem o processo de modernização política e econômica ou a Revolução Burguesa, termo do sociólogo Florestan Fernandes (1975). Tem-se, naquele momento, um pensamento tradicional (embranquecedor) que se quer encaixado na modernização brasileira, que se relaciona com as contradições da inclusão dos afro-brasileiros recém libertos da escravidão e seus descendentes. A chamada política do “braqueamento” da sociedade brasileira se deu com fortes influências do evolucionismo e do positivismo. A exclusão do negro encontrava base nos conceitos dessas teorias racistas. O ideal republicano de civilização e da construção de um projeto de nação que incluía uma identidade nacional “branca e européia” trouxe ao Brasil milhares de imigrantes europeus para cumprir a meta embranquecedora. Este “branqueamento” está em perfeita adequação com a concepção de Estado brasileiro e, conseqüentemente, das

classes dominantes (*Idem*, p.31). Segundo o antropólogo Kabengele Munanga: “Desse processo de mestiçagem, do qual resultará a dissolução da diversidade racial e cultural e a homogeneização da sociedade brasileira, dar-se-ia a predominância biológica e cultural branca e o desaparecimento dos não brancos” (MUNANGA, 2004, p. 55-6).

A ideologia da mestiçagem, que estava aprisionada nas ambigüidades das teorias racistas, ao ser reelaborada difundiu-se e tornou-se o senso comum que é ritualmente celebrado nas relações do cotidiano e em grandes eventos “brasileiros” como o Carnaval e o Futebol (ORTIZ, 2003, p. 41). O certo é que nesse movimento de “nacionalização” diversos símbolos vão se tornando mestiços, assim como uma alentada convivência cultural miscigenada torna-se modelo de igualdade racial. É nesse contexto que os intelectuais começam a debater a condição do negro brasileiro. Mas, antes disso, ainda no final do século XIX, Silvio Romero na apresentação do livro “Africanos no Brasil” de Nina Rodrigues (1988) atentava para o falta de produção dos intelectuais brasileiros acerca dos debates envolvendo a questão racial: “nós que temos a África em nossas cozinhas, como a América em nossas selvas e a Europa em nossos salões, nada havemos produzido nesse sentido! É uma desgraça.” (ROMERO apud SCHWARCZ, 1999, p. 271).

Nesse contexto, novas pesquisas e trabalhos voltaram-se aos processos de trocas culturais e às definições de brasilidade do século XX. A publicação emblemática deste período é “Casa Grande Senzala” de Gilberto Freyre (1933), pois retomava a temática da convivência das três raças quando trazia a “experiência privada das elites nordestinas e fazia de seu modelo antropológico um exemplo de identidade” (SCHWARCZ, 1999, p. 176). As interpretações de Freyre acerca do processo de constituição da sociedade brasileira enfatizam a miscigenação como sinônimo de tolerância e boa convivência.

O que era mestiço torna-se nacional, consequência do processo de troca cultural desigual entre negros, índios e brancos, o que está de acordo com a democracia racial que se postula em nome da formação de uma identidade nacional e da modernização do Brasil. Segundo Munanga (2004), o mito da democracia racial no Brasil tem profunda inserção na sociedade brasileira: exalta a ideia de uma convivência harmoniosa entre os indivíduos de todas as camadas sociais e grupos étnicos, permitindo às elites dominantes dissimular as desigualdades, impedindo os membros das comunidades não brancas de terem consciência dos sutis mecanismos de exclusão das quais são vítimas na sociedade. Era a cultura mestiça

que despontava nas teorias da época e na representação oficial da nação, ao lado do debate sobre o nacional-popular.

As posições de Gilberto Freyre começam a ser contestadas a partir das décadas de 50 e 60. Florestan Fernandes e Roger Bastide são precursores de um movimento no campo intelectual e político que tenta demonstrar que a “alentada democracia racial” escondia uma evidente discriminação, “uma divisão que não era racial ou cultural, mas, sobretudo econômica”. Foi nesse período que, impulsionados pelos argumentos de “Casa Grande e Senzala”, que anunciavam o Brasil como exemplo de boas e cordiais relações entre brancos e negros, a Unesco<sup>2</sup> patrocinou uma ampla pesquisa sobre o Brasil e a questão racial. Foi nesse período que Florestan Fernandes, com a colaboração de Roger Bastide, publica “Negros e Brancos e São Paulo” (1959) e, um pouco mais tarde, “A integração do negro na sociedade de classes” (1978), sua obra mais completa. O trabalho de Fernandes além de não endossar a imagem positiva que se tinha do Brasil (imagem esta que alimentou a pesquisa no país), exaltava as falácias do mito da democracia racial, ao invés de igualdade mostrava as marcas da discriminação. Os estudos de Florestan foram importantes no sentido de desmontar teoricamente a ideia da democracia racial, porém, conforme aponta Schwarcz (1999), com essa desconstrução circunscreveu-se o tema da raça a uma questão de classe e abandonou-se a cultura. A problemática de Florestan estava construída a partir da ideia de “herança da escravidão”, como fator determinante da situação dos negros no pós- abolição.

As pesquisas subseqüentes convergiram para o “desvendamento da discriminação” (SCHWARCZ, 1999). Os estudos de Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle e Silva (1988) reintroduzirão a discussão acerca das desigualdades sociais entre brancos e negros, estabelecendo uma diferença entre “grupos de cor” e “posição social”. A raça, segundo Hasenbalg, é um atributo “socialmente elaborado, está relacionada principalmente ao aspecto subordinado da reprodução das classes sociais, isto é, a reprodução (formação-qualificação-submissão) e a distribuição dos agentes” (HASENBALG, 1979, p. 114).

---

<sup>2</sup> Nos anos de 1951 e 1952, a Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (Unesco) patrocinou uma série de pesquisas sobre as relações raciais no Brasil. As investigações foram desenvolvidas em regiões economicamente tradicionais, como o Nordeste, e em áreas modernas localizadas no Sudeste, tendo em vista apresentar ao mundo os detalhes de uma experiência no campo das interações raciais julgada, na época, singular e bem-sucedida, tanto interna quanto externamente.

Durante as décadas de 70 e 80, as pesquisas também se voltam para população negra no meio rural, como aponta Arruti:

(...) a partir da década de 70 houve uma mudança – talvez a sua própria fundação enquanto “questão” – na abordagem da identidade negra, assumida pelo grupo ou atribuída pelo pesquisador, entre populações eminentemente camponesas. Essa mudança pode ser dividida em dois momentos. No primeiro, que poderíamos pensar como aquele de estudos sobre comunidades rurais que apresentavam a particularidade de serem negras, apareceram como exemplos institucionalmente isolados (Vogt e Fry 1981; 1982; 1983; Vogt, Fry e Gnerre 1983; Gusmão 1979; Brandão 1977; Soares 1981; e Telles s/d), não guardando nenhuma perspectiva comum aparente. Mas ao longo da década de 80, quando tem início na USP uma nova série de estudos interligados e que passam a operar com o conceito de “etnicidade”, surgem trabalhos que, invertendo ligeiramente a questão, poderíamos pensar como estudos sobre comunidades negras que tinham a particularidade de serem camponesas. Com isso, até o ano de 1988, haviam sido produzidas duas dissertações de mestrado (Queiroz 1983; Monteiro 1985) e duas teses de doutorado (BAIOCCHI, 1983; BANDEIRA, 1988) (ARRUTI, 1997).

## **1.2. MOVIMENTO NEGRO**

Uma primeira organização negra com ampla base social foi a Frente Negra Brasileira (FNB), fundada em 1931. Os principais objetivos desta organização eram a integração da população negra aos padrões de comportamento predominantes na sociedade. A FNB tinha forte viés nacionalista, o que os aproximava do movimento integralista da época. A organização se transformou em partido político em 1937 e foi fechada no ano seguinte pelo governo Getúlio Vargas.

Em 1945 foi fundada por Abadias Nascimento, grande expoente da “luta negra” no Brasil, o Teatro Experimental do Negro (TEN). Segundo Abadias Nascimento:

O TEN, que se propunha a resgatar, no Brasil, os valores da pessoa humana e da cultura negro-africana, degradados e negados por uma sociedade dominante que, desde os tempos da colônia, portava a bagagem mental de sua formação metropolitana européia, imbuída de conceitos pseudo-científicos sobre a inferioridade da raça negra. Propunha-se o TEN a trabalhar pela valorização social do negro no Brasil, através da educação, da cultura e da arte (NASCIMENTO, 2004).

Entre as iniciativas do TEN estava a publicação do jornal “Quilombo” como forma de denunciar o racismo brasileiro. Esea jornal representou uma nova apropriação da noção de “quilombo pelo movimento negro. Segundo Guimarães: “Pode se dizer que ‘Quilombo’ tinha em vista a construção de uma identidade afro-brasileira que, se por um lado não negligenciava suas raízes africanas, por outro se reconhecia como elemento criativo da cultura brasileira, pensada como mestiça e singular” (GUIMARAES, 2003, p. 175).

Depois de um novo período repressivo, que adormece a sociedade civil entre 1964 e 1978, o protesto negro recupera toda a sua veemência com a reabertura política. Já na década de 1970 haviam espalhadas pelo país diversas organizações do movimento negro; as mais conhecidas são o Centro de Cultura Negra (Cecan) em São Paulo, a Sociedade de Intercâmbio Brasil África (Sinba) no Rio de Janeiro, o Instituto de Pesquisas da Cultura Negra (IPCN) e o Centro de Cultura Negra (CNN) no Maranhão. Além desses grupos mais específicos, a militância negra também compunha os quadros dos partidos comunistas. Não podemos esquecer que a durante da década de 1970 o Brasil vivia pleno regime militar e, mesmo que a questão da negritude tenha ganhado força nesse momento, os movimentos negros ainda estavam inundados por debates onde a questão da raça era analisada pelo âmbito da luta de classes (ALBERTI & PEREIRA, 2007).

Final da década de 1970. Com o começo de abertura política do país, diversos movimentos sociais ganham espaço. Feministas, homossexuais e negros se organizam e criam novos espaços de reivindicações junto ao Estado. Nesse contexto e com o objetivo de unificar



e consolidar uma ação conjunta das várias entidades que já existiam, em 1978 é fundado na cidade de São Paulo o Movimento Negro Unificado (MNU). Unificar a *luta* e mobilização contra o racismo em busca da “verdadeira democracia racial” se tornou o mote do movimento, que em sua carta de princípios defendia:

Nós, membros da população negra brasileira - entendendo como negro todo aquele que possui na cor da pele, no rosto ou nos cabelos, sinais característicos dessa raça - reunidos em Assembléia Nacional, convencidos da existência de: Discriminação racial, marginalização racial, política, econômica, social e cultural do povo negro. Péssimas condições de vida, desemprego, subemprego, discriminação na admissão em empregos e perseguição racial no trabalho. Condições sub humanas de vida nos presídios, permanente repressão, perseguição e violência policial, exploração sexual, econômica e social da mulher negra, abandono e maus tratos dos menores, negros em sua maioria. Colonização, descaracterização, esmagamento e comercialização de nossa cultura, mito da democracia racial, resolvemos juntar nossas forças e lutar em defesa do povo negro em todos os aspectos: Políticos, econômicos, sociais e culturais, através da conquista de maiores oportunidades de emprego, melhor assistência à saúde, à educação e à habitação, reavaliação da cultura negra e combate sistemático à sua comercialização, folclorização e distorção, extinção de todas as formas de perseguição, exploração, repressão e violência a que somos submetidos. Liberdade de organização e de expressão do povo negro e, considerando enfim que nossa luta de libertação deve ser somente dirigida por nós, queremos uma nova sociedade onde todos realmente participem. Como não estamos isolados do restante da sociedade brasileira nos solidarizar com toda e qualquer luta reivindicativa dos setores populares da sociedade brasileira, que vise a real conquista de seus direitos políticos, econômicos e sociais e com a luta internacional contra o racismo. Pela Libertação Do Povo Negro! (Carta de Princípios, Movimento Negro Unificado, 18 de junho de 1978).

Segundo Lilia Schwarcz, o MNU “(...) pela primeira vez representava a existência de uma organização negra, política e reivindicatória no país” (2002). O MNU propunha a

valorização da cultura negra e dos valores negros. O Quilombo dos Palmares<sup>3</sup> passou a servir de símbolo da luta negra, e a busca por uma “essência africana” que sempre esteve presente nas agremiações de negros também ganhou força na construção da identidade do movimento. Os discursos do movimento eram compostos por estratégias de “conscientização”: era preciso mostrar à população negra o racismo, “ajudá-las” a assumir a sua “identidade” e uma “consciência racial”. Nesse período o termo afro-brasileiro também começa a ser usado para exaltar a ligação do movimento com a África, com a ancestralidade. Segundo Guimarães:

O Movimento Negro Unificado dos anos 80 foi um movimento cindido entre, de um lado, lideranças de esquerda, geralmente jovens universitários, algumas delas sintonizadas com a luta democrática que se organizava a partir das organizações socialistas que se abrigavam no PMDB e, de outro lado, lideranças sintonizadas com a resistência cultural que espontaneamente se espalhava nos meios negros mais pobres, influenciados pela cultura de consumo de massa (2001, p. 25).

A clara influência do movimento negro americano significou para o MNU, segundo Schwarcz, um imenso *gap* entre seus valores e os da população que efetivamente representava.

Pautados pela divisão bipolar de raças e na análise da existência de um preconceito de origem - afinal, nos Estados Unidos, quem provém de uma família negra, independente da cor, é negro - o movimento desconheceu o caráter particular do racismo brasileiro. Não é a origem que delimita o pertencimento, mas sim a cor, a marca, assim como a posição econômica (SCHWARCZ, 2002, p. 168).

Além da construção das bandeiras de luta e mobilização, o movimento negro se lançou naquele momento ao desafio de construir o que é “ser negro”. Se em sua fundação bastava falar da pele, do rosto e do cabelo, a rigidez da influência marxista no movimento cedia espaço para pensar a negritude a partir da cultura. A questão da identidade, da “consciência

racial”, não dizia mais respeito apenas a posições políticas, mas também a assumir “a cultura negra”. Em sua tese de doutorado intitulada: “O movimento negro em São Paulo: luta e identidade” (1993), Regina Pahim Pinto argumenta que construir essa identidade não estigmatizada e positiva levaria o movimento negro a consolidar um grupo étnico. Para construir essa identidade a história foi retomada, a memória e a historiografia ajudaram aos militantes a criar um passado comum. À história do negro passa-se a atribuir um valor histórico que antes era desprezado. Inspirada em Eric J. Hobsbawm, a autora argumenta que o movimento negro começa a reivindicar um patrimônio cultural e “inventa a tradição negra”. Desta forma, o movimento negro defende que aspectos da vida social do passado teriam se conservado até o presente e constituiriam essa “tradição”. Nessa construção da identidade o mais relevante é a ideia de “consciência racial” tratada como um processo, como uma descoberta que envolve um engajamento. Uma das matrizes ideológicas do movimento negro dos anos 80 passava pela doutrina, forjada por Abadías Nascimento, denominada “quilombismo”. Segundo Guimarães:

“Trata-se, evidentemente, de um movimento, ao mesmo tempo, de invenção de tradições e reivindicação de um processo civilizatório negro. A outra influência foi, sem dúvida, o marxismo, principalmente através de sua vertente mais ligada ao nacionalismo brasileiro dos anos 60” (2001).

Mesmo com diversas cisões internas e não conseguindo unificar todas as organizações negras do país em torno de uma mesma pauta, no final da década de 80 o MNU já estava organizado na maioria dos estados e, juntamente com outros movimentos negros, começou a impulsionar debates para garantir a intervenção do movimento negro nas discussões em torno da nova Constituição Federal, que começaram em meados da década de 1980 (ALBERTI & PEREIRA, 2007).<sup>4</sup> No estado do Maranhão em 1986 foi realizado o I Encontro das Comunidades Negras Rurais, onde o tema era: “O Negro e a Constituição”. Para participar do encontro foram convidadas lideranças de comunidades negras rurais do interior do estado. O movimento negro, na época mais organizado nas cidades, pretendia ouvir um segmento da população negra que morava no meio rural, absorvendo suas demandas principalmente por regulamentação fundiária (ALBERTI & PEREIRA, 2007). Desse encontro surgiram

---

<sup>4</sup> No Paraná o Movimento Negro Unificado foi fundado em 1996, ano em que, no centro da cidade de Curitiba um jovem negro, Carlos Adilson, foi assassinado por um grupo de neonazistas.

reivindicações que foram levadas ao congresso pré-constituente do MNU em Brasília (Convenção Nacional do Negro, 1986). Além das propostas de criminalização do racismo, a proposta para titulação das terras perdidas pelas comunidades rurais negras também ganhou força para ser defendida pelo movimento no documento que seria entregue aos deputados constituintes. Como argumenta Ilka Boaventura Souza Leite:

Os movimentos sociais negros, eminentemente urbanos, interagiram com os movimentos dos negros por regulamentação fundiária, formando um bloco de afirmação política voltado para o reconhecimento do direito territorial dos descendentes de escravos africanos. Se, no momento da aprovação da Lei Constitucional o assunto tinha audiência restrita, nos últimos vinte anos esse quadro mudou e fatos novos o transformaram e o consolidaram no cenário político brasileiro, evidenciando uma tomada de consciência inédita dos negros sobre seus direitos territoriais (2007, p. 07).

No ano de 1988 também se comemorava o centenário da abolição, fato que despontou como uma oportunidade potencializada pelo movimento negro para garantir o reconhecimento de direitos específicos aos afro-descendentes.

### **1.3 POLÍTICA DE RECONHECIMENTO**

Nos dias que seguem, o debate acerca dos direitos universais e direitos diferenciados parece assumir grande intensidade. As demandas por reconhecimento das diferenças sócio-culturais “alimentam a luta de grupos mobilizados sob bandeiras da nacionalidade, etnicidade, raça, gênero e sexualidade” (FRAZER, 2004, p. 241). Segundo Charles Taylor “a política do reconhecimento”, surge como uma exigência de vários setores “em favor de grupos minoritários ou ‘subalternos’, em algumas modalidades de feminismo e naquilo que se chama política do multiculturalismo” (2000, p. 242). Desta forma, Taylor afirma que só faz sentido falar em uma “política de reconhecimento”, enquanto prática que visa a amenizar as

consequências resultantes de uma distribuição de poder desigual na sociedade, pois segundo o autor o “não reconhecimento” ou o reconhecimento “errôneo” de um determinado grupo por outro grupo detentor do poder social, acarreta na criação de impedimentos à autonomia, ou no mínimo à ascensão social do grupo minoritário. Segundo Kymlicka, apenas os princípios fundamentais dos direitos humanos não são capazes de resolver as questões envolvidas no multiculturalismo. Nas palavras do autor:

Creio, por tanto, que resulta legítimo e, de fato inevitável, complementar os direitos humanos tradicionais com os direitos das minorias. Em um Estado multicultural, uma teoria da justiça efetiva incluirá tanto direitos universais, assegurados aos indivíduos independentemente de seu pertencimento a um grupo, como determinados direitos diferenciados de grupo, ou seja, um ‘status especial’ para as culturas minoritárias (1995, p. 19).

No Brasil o marco da incorporação no plano normativo desses novos paradigmas para se pensar inclusão social e cultural de grupos diferenciados se deu a partir da de 1888 com a nova Constituição. A Constituição Federal de 1988 reconhece a natureza pluriétnica e multicultural da sociedade brasileira, além de ter um papel de destaque na consolidação do reconhecimento de direitos de algumas minorias, dentre elas, minorias étnicas. Diante das reivindicações do movimento negro, a nova Constituição Federal implementou desde a criminalização do racismo (Lei 7.716) até, o que neste trabalho é central, o reconhecimento de direitos territoriais e culturais. Suas disposições ordenam aquilo que se convencionou chamar de Direito Étnico. Balizado pelo princípio fundamental expresso no Art. 1º da Constituição, segundo o qual a República Federativa do Brasil é constituída como um Estado Democrático de Direito, que deve, entre outros objetivos, promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação (Art. 3º), a Constituição inova ao reconhecer e valorizar os vários “grupos participantes do processo civilizatório nacional” (Art. 215)<sup>5</sup>. E ela o faz enquanto “grupos formadores da sociedade brasileira”, dotados de “formas de expressão” e “modos de criar, fazer e viver” específicos (Art. 216), que devem ser salvaguardados pelo Estado brasileiro. Para isso, o mesmo artigo, incluído na seção II da Constituição, que trata da Cultura e dos direitos culturais, prevê o

---

<sup>5</sup> Os artigos 215 e 216 referem-se à necessidade de proteção do patrimônio cultural correspondentes a estes grupos.

reconhecimento e a proteção dos bens materiais e imateriais que constituem “a identidade, ação e memória” desses diferentes grupos. Assim, ao constatar e professar a existência de grupos de diferentes segmentos étnicos nacionais, a Constituição os reconhece como sujeitos de direito e postula ao Estado a necessidade de proteção das manifestações populares, indígenas e afro-brasileiras, entendidas aqui sob a insígnia de “patrimônio cultural brasileiro”. Postula-se assim a proteção da identidade cultural por direito próprio e reconhece-se a pluralidade da nação como constitutiva de uma sociedade democrática. A democracia pode então ser entendida, portanto, como atributo de uma nação que se pautou pelo respeito e valorização desta pluralidade. Segundo Arruti, Pompa e Monteiro:

A ampliação da participação de novos atores sociais, entre eles os movimentos sociais e as organizações civis de marca étnica, ao longo do processo de democratização, levou, por um lado, à definição de um código político novo — o código dos direitos — que legitima a existência de um campo de inter-relações da sociedade com o Estado e, por outro, ao crescimento da categoria de diferença cultural como instrumento de negociação política. Neste contexto, propagou-se um modo de entender a reprodução das desigualdades sociais na chave de leitura da persistência do preconceito e da discriminação racial, étnica e cultural, percepção esta que pautou a formulação de uma política de reconhecimento, a partir da Constituição de 1988, e que procurou traduzir-se em políticas públicas em todas as áreas de ação governamental: educação, saúde, crédito, assistência jurídica. Esta mudança se deu mediante uma alteração profunda das categorias cognitivas por meio das quais o Estado “pensa” e é pensado. A nova sensibilidade do poder público para com as especificidades étnicas e culturais está relacionada à re-definição simbólicas da “identidade nacional (2009: pg 35)

É nesse contexto que a Constituição Federal de 1988, no Art. 68 das Disposições Constitucionais Transitórias, estabelece a responsabilidade do Estado brasileiro pela emissão de títulos de propriedade definitiva aos remanescentes das comunidades de quilombo: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

Alfredo Wagner Almeida destaca que a Constituição Brasileira de 1988, no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), opera uma inversão de valores no que se refere aos quilombos em comparação com a legislação colonial, uma vez que a categoria legal através da qual se classificava quilombo como um crime passou a ser considerada como categoria de autodefinição, voltada para reparar danos e acessar direitos (ALMEIDA, 2002). Baseado sobretudo na concepção de que, ao assegurar os títulos de propriedade definitiva às comunidades remanescentes de quilombos, prevê-se a garantia legal das condições necessárias à reprodução física, social, econômica e cultural dos grupos que tem sua identidade pautada pela ideia de afro-brasilidade.

Mesmo garantida no texto constitucional, a questão relativa à titulação das terras quilombolas não foi um problema resolvido, pelo contrário, os problemas de interpretação, definição de quem são os sujeitos e de regulamentação ainda travariam longos debates envolvendo movimentos sociais e diferentes áreas de conhecimento. Era preciso também saber quais comunidades se enquadrariam nessa nova categoria, assim como apresentar os instrumentos legais para tal reivindicação. Como afirma Ilka Boaventura Souza Leite:

(...) Assim que foi promulgada a Constituição, quando o tema entrou em pauta nos debates, nas manchetes da imprensa brasileira, apareceram as primeiras reações desfavoráveis ou de nítido estranhamento ao Artigo 68. Essas reações vieram principalmente de setores mais conservadores, representados pelos latifundiários e “grileiros”, que temiam uma drástica alteração no quadro de acesso e regularização fundiária de terras no País; por lideranças governamentais, preocupadas com os recursos que seriam necessários às indenizações das terras já expropriadas das comunidades negras rurais; pelas instituições governamentais, supostamente responsáveis, disputando entre si a gerência desses recursos que deveriam ser destinados às indenizações. A estas reações seguiram-se outras, de viés “mais progressista”, representadas pelos árdios defensores do arcabouço nacionalista de uma sociedade miscigenada – reacendendo a velha chama da democracia racial, rerepresentando-se não mais como a posição assimilacionista dos modernistas, mas com nova roupagem pós-moderna da “nação hibridizada (2004, p 21-22).

A “luta por reconhecimento” esbarrava já no início na necessidade de atualização do conceito de “quilombo”, rompendo com a “clássica visão” de isolamento e essência escravista empregada pelo Conselho Ultramarino de 1740. Segundo Ilka Boaventura Leite:

De saída, exigiu-se nada mais do que um esforço interpretativo do processo como um todo por parte dos intelectuais e militantes, bem como das próprias comunidades envolvidas, e sem o qual seria impossível a aplicabilidade jurídica do artigo. O impasse estava formado, sobretudo porque o significado de quilombo que predominou foi a versão do Quilombo de Palmares como unidade guerreira construído a partir de um suposto isolamento e auto-suficiência. Parecia difícil compreender uma demanda por regularização fundiária a partir de tal conceito (2000, p. 12).

O termo “remanescentes das comunidades de quilombos” apresenta em si um conjunto de questões de ordem conceitual, pois não reconhece que os processos sociais relativos à escravidão não foram uniformes. A noção de “remanescente”, como algo que já não existe ou em processo de desaparecimento, e também a de “quilombo” como unidade fechada, igualitária e coesa, tornaram-se extremamente restritivas. Este novo cenário, no qual se pretendia o reconhecimento dos direitos deste grupo, impôs a necessidade de ressignificações conceituais, no sentido em que a identidade social pudesse ser entendida como um processo dinâmico seguindo novas orientações. Nesse processo de revisão de termos é solicitado à Associação Brasileira de Antropologia (ABA) um parecer que possibilite uma nova interpretação da Constituição Federal, evidenciando o caráter relacional e dinâmico como:

Contemporaneamente, portanto, o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de uma inferência histórica comum, construída a partir de vivências e valores compartilhados. Neste sentido, constituem grupos étnicos conceitualmente definidos pela Antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar filiação ou exclusão. (ABA, 1995:1).



Mesmo com a passagem de uma compreensão mais restrita de “Remanescentes das Comunidades de Quilombo” para um entendimento que coloca no tempo e integra o texto legislativo à realidade sob o código de Comunidades Remanescente de Quilombos, a noção de comunidade ainda permanece. Como bem aponta Christine Chaves:

Esse nomeado processo de ressemantização trouxe a discussão do direito para a realidade social contemporânea, um ganho inegável, porém manteve-se pressupostos longamente associados, por diferentes vertentes interpretativas, ao conceito de comunidade. Tornando-se corrente, a expressão “comunidade quilombola” converteu-se em fonte de equívocos por projetar na política pública um conceito idealizado de comunidade, oriundo do modelo consagrado no próprio meio acadêmico e difundido pelo ideário católico militante da Teologia da Libertação. A comunidade como modelo de relações igualitárias e harmônicas, na verdade, projeta-se nas presunções relativas aos direitos fundados na noção de identidade. Carregado de uma visão nostálgica e idílica, o termo comunidade aplicado ao contexto quilombola terminou por fazer renascer a exotização uniformizadora e autoritária tão apaixonadamente exorcizada no conceito arqueológico (CHAVES, 2008).

O marco oficial do processo e regulamentação do artigo 68 foi a Portaria 307 do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, de 1995. Esta portaria vigorou 2001 quando o então presidente Fernando Henrique Cardoso assina o decreto 3.912, onde atribui à Fundação Cultural Palmares a competência de identificar, reconhecer e titular as comunidades de remanescentes de quilombos.<sup>6</sup>

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso das atribuições que lhe confere o art. 84, inciso IV, da Constituição, e tendo em vista o disposto no art. 14, inciso IV, alínea "c", da Lei nº 9.649, de 27 de maio de 1998, e no art. 2, inciso III e parágrafo único, da Lei nº 7.668, de 22 de agosto de 1988, DECRETA :

Art. 1º - Compete à Fundação Cultural Palmares - FCP iniciar, dar

---

<sup>6</sup> A Fundação Cultural Palmares foi criada em agosto de 1988, e tem por função “promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira”.

seguimento e concluir o processo administrativo de identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como de reconhecimento, delimitação, demarcação, titulação e registro imobiliário das terras por eles ocupadas.

Parágrafo único. Para efeito do disposto no caput, somente pode ser reconhecida a propriedade sobre terras que: I - eram ocupadas por quilombos em 1888; e

II - estavam ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos em 5 de outubro de 1988.

O decreto de 2001 não atendeu as expectativas do movimento social negro. Ao contrário do que se esperava, além de não tornar mais ágil os processos de titulação, o decreto restringiu sua aplicação, pois reconhecia apenas as comunidades que estavam ocupando suas terras em outubro de 1988 e trabalhava com uma noção de quilombo ultrapassada ao restringi-lo a uma única forma de constituição: a fuga. Segundo a procuradora da República Deborah Duprat, o artigo 68:

não apresenta qualquer marco temporal quanto à antigüidade da ocupação, nem determina que haja uma coincidência entre a ocupação originária e a atual. O fundamental para se assegurar o direito ali previsto, é que as comunidades remanescentes de quilombos se cuide e que, concorrentemente, se lhe agregue a ocupação das terras enquanto tal. Assim os dois termos – remanescentes de quilombos e ocupação de terras – estão em relação de complementaridade e de acessoriedade, de tal forma que a compreensão de um decorre necessariamente do alcance do outro. E estes, e apenas estes, são necessários à interpretação do comando institucional (DUPRAT, 2002, p. 283).

No mesmo ano de assinatura do decreto 3.912, o movimento negro impulsiona um debate público sobre o racismo no Brasil, preparando a participação do país na Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Conexa, que aconteceu em Durban na África. A conferência amplia o debate a respeito da necessidade de adotar políticas de “reparação”. De acordo com o documento oficial da conferência disponibilizado pela ONU:

(...) os Estados de acordo com a normativa internacional de direitos humanos e respectivos ordenamentos jurídicos, há que se solucionar os problemas de propriedade de terras ancestrais habitadas por gerações de afrodescendentes e a promover o desenvolvimento abrangente dessas comunidades, respeitando suas culturas e suas formas específicas de tomadas de decisão.<sup>7</sup>

Em 2002, com a eleição do presidente Lula, uma onda de expectativas se renova. Militantes do movimento negro agora compõem os quadros do governo e começam a aparecer mudanças, ainda que tímidas, da condução das políticas do país. Em 20 de novembro de 2003 o presidente da república assina o novo decreto (4887) para regulamentação dos territórios quilombolas, incorporando ao texto legal a noção de “quilombo” ressemantizada. Com as novas regras, as comunidades quilombolas deixaram de ser responsabilidade exclusiva da Fundação Cultural Palmares e tornaram-se responsabilidade quase exclusiva do Incra. Além disso, inspirado pelos termos da convenção 169<sup>8</sup> da Organização Internacional do Trabalho (OIT), o novo decreto abolia a necessidade de realização de laudos antropológicos para reconhecimento de uma comunidade como remanescente de quilombo (2005, p. 113), cabendo aos próprios grupos a auto-declaração. Segundo Figueiredo:

Podemos considerar esta concepção pluralista da sociedade nacional como resultado de um projeto de contornos multiculturalistas que já se desenhava, no plano internacional, desde a década de 1960, através de um conjunto de dispositivos que apontavam para a afirmação de direitos culturais, como o Pacto Internacional dos Direitos Cíveis e Políticos (promulgado no Brasil em 1992), o Pacto dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, e a Convenção Sobre a Diversidade Biológica (ratificada como norma interna brasileira em 1994). Foi, entretanto, a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, ao tratar de “populações indígenas e tribais”, a que mais avançou,

---

<sup>7</sup> DECLARAÇÃO DE DURBAN E PLANO DE AÇÃO. Conferência Mundial Contra o Racismo, Durban, África do Sul, Organização das Nações Unidas. São Paulo, Ministério da Cultura / Fundação Cultural Palmares / Coordenação dos Assuntos da População Negra e Prefeitura de São Paulo, 2005: 39.

<sup>8</sup> Convenção aprovada pela Organização Internacional do Trabalho em Genebra em 27 de junho de 1989, ratificada pelo Congresso Nacional brasileiro pelo Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002.

no plano internacional, para a consolidação do direito ao reconhecimento de minorias étnicas, ao definir povos tribais como aqueles “cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial”, estabelecendo como critério para a identificação de um povo como indígena ou tribal “a consciência de sua identidade” (artigo 1º). O texto da convenção dedica especial atenção ao direito à terra, entendendo o termo como relativo ao “conceito de territórios, o que abrange a totalidade do habitat das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma” (artigo 13), determinando que se reconheça “aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam”, inclusive aquelas “que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência” (artigo 14) (2009, p. 09).

Com a convenção 169 se ampliam os debates que já vinham sendo travados desde a promulgação da Constituição Federal acerca das políticas de reconhecimento. A visão liberal-individualista, até então predominante nos ordenamentos jurídicos de caráter assimilacionista, não poderia mais dar conta das crescentes demandas das minorias étnicas nacionais.

Apesar de aprovada pelo Congresso Nacional 2002 e promulgada pelo presidente da República em 2004, a Convenção 169 da OIT ainda não tem aplicação plena no país. A ratificação da convenção internacional é entendida pelo Supremo Tribunal Federal como condição necessária e suficiente para a introdução da norma internacional em caráter de lei ordinária e de aplicação direta, porém ainda existem dúvidas sobre quem são os sujeitos de direito referido e se o caso das comunidades quilombolas estaria contemplado na convenção.

Como aponta o Procurador Daniel Sarmento:

(...) a convenção 169, não versa apenas sobre povos indígenas, mas também sobre outros povos “*cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial*”. Assim, é incontroversa a sua incidência sobre os remanescentes de quilombos, já que estes são grupos étnicos que vivem sob

condições culturais específicas que os distinguem do restante da sociedade, e têm a sua vida parcialmente regida por costumes e tradições próprias (SARMENTO: 2008, pg 11 grifos do autor)

A Convenção 169 define, principalmente, três critérios fundamentais para determinar os grupos aos quais ela se aplica: a existência de condições sociais, culturais e econômicas diferentes de outros setores da sociedade nacional; a presença de uma organização social regida total ou parcialmente por regras e tradições próprias; e a auto-identificação, entendida como a consciência que tem o grupo social de sua identidade. Diversas ações judiciais questionando os critérios adotados foram movidas pelo país. Está em curso no Supremo Tribunal Federal, por exemplo, a ação impetrada pelo Partido da Frente Liberal, atual Partido Democrata, que pede a declaração de inconstitucionalidade do decreto 4887 (Adin nº 3.239-9600-DF, de 25 de junho de 2004). A ação questiona o emprego do critério de auto-atribuição no processo administrativo para identificação de comunidades quilombolas. O argumento é de que usar o critério da auto-atribuição permitiria que “pessoas que não ostentam tal qualidade se beneficiem ilicitamente”. O ineditismo desta forma de conceder o direito ainda causa controvérsia no campo jurídico. Como no plano ideal é o grupo que se auto-define, e não um classificador da sociedade que se imponha (ALMEIDA, 2008), é comum uma busca por “sinais” que tenham referência em uma certa noção abstrata e senso comum de quilombo. No texto *Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização?* (1999) Ilka Boaventura Souza Leite nos apresenta uma passagem interessante. Como posso reconhecer um remanescente de quilombo? Perguntava um funcionário da empresa aérea à antropóloga, explicitando a necessidade de reconhecer a diferença entre os passageiros de um vôo, diferença essa que deve estar de preferência marcada do corpo.

Apesar de reconhecer a auto-atribuição, esse não é o único critério que o decreto leva em consideração. Também existe a necessidade de que o grupo possua uma trajetória histórica própria, que mantenha uma relação específica com o território ocupado, e que tenha ancestrais negros com passado relacionado à resistência e à opressão. Depois que as comunidades se auto-declaram, o processo para reconhecimento por parte do Estado se inicia com o pedido de certificação, feito pelas comunidades à Fundação Cultural Palmares. Segue-se a abertura de um processo junto ao Incra e dá-se início ao Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID). Normalmente o segundo critério pode ser alcançado a partir do RTID, que parece ser

na verdade o instrumento que atesta que se trata de uma comunidade quilombola. É o relatório que dá a garantia de que um grupo é ou não sujeito do direito referido, colocando o antropólogo na incomoda posição de árbitro, de especialista legítimo a responder quem tem ou não direito. O caráter “técnico” do relatório que coloca o antropólogo como especialista legítimo a ocupar essa posição, é o relatório que pode transformar a oralidade dos grupos sociais em “documento” valorizado no processo jurídico.

Quando o senhor Benedito morador da comunidade de João Surá perguntava aos pesquisadores responsáveis pelo RTID se estava provado que eles eram quilombolas, significa que não se achava legítimo para afirmar, naquele momento, a “nova identidade”. Ele mesmo sentia necessidade de um documento, uma prova que pudesse conceder à sua comunidade um direito até então desconhecido. Mesmo que impulsionado por uma pressão social, especialmente do movimento negro urbano, a categoria quilombola nasce como categoria jurídica desconhecida por grande parte dos grupos aos quais é endereçada. E como bem apontou Christine Chaves:

Observa-se aqui um rito de investidura de indivíduo coletivo como sujeito de direito. Portanto, trata-se de um processo de criação em que sociedade e Estado se encontram na consagração de um sujeito moral distinto e singular, nominado pelos diferentes agentes como “comunidade” (CHAVES, 2009).

Esse processo é denominado por Arruti (2006) como “processo de nomeação”, em referência ao “movimento de instituição de uma categoria jurídica ou administrativa que engloba uma população heterogênea com base em determinadas características comuns, e ao mesmo tempo a institui como sujeitos de direito e deveres coletivos e objetos de ação do Estado. O reconhecimento de quem é ou não tributário deste direito, passa então por uma rede de mediadores. Quando a própria comunidade, como bem exemplifica a fala do senhor Benedito, não se sente apta a se auto-declarar, quando as discussões internas ao campo disciplinar da antropologia indicam que os relatórios produzidos não têm caráter de “atestado” e, em sendo elaborados, devem ser como diagnoses das situações sociais investigadas, que orientem e balizem as intervenções governamentais na aplicação dos direitos constitucionais (ABA, 2001, p. 12) essa rede de mediadores é acionada e são eles os responsáveis pelo “processo de reconhecimento”, é a partir de suas intervenções que muitas vezes as “comunidades descobrem seus direitos”. Nessa rede podemos identificar organizações

governamentais e não governamentais e principalmente o movimento negro através de suas organizações locais e da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais (CONAQ). O que ganha destaque aqui é a complexidade das relações estabelecidas entre os mediadores e os próprios grupos sujeitos, na medida em que essas relações possuem diferentes interesses.

Se no plano jurídico-político as questões não estão claras nem definidas, no plano local, onde se executa a política, não existe menos confusão em torno das expectativas e da capacidade do Estado em solucionar os conflitos tão presentes nas comunidades que começaram a reivindicar a identidade quilombola. A partir do decreto de 2003, entram em cena várias organizações governamentais e não governamentais que têm contato direto com as comunidades e que possuem interpretações diversas sobre o texto constitucional e sua aplicabilidade. O objetivo de trazer a tona todas essas discussões, que ainda estão em andamento, foi o de colocar um pano de fundo na análise da intervenção local de novas instituições que surgem nesse contexto e que ganham destaque no cenário político. Esse primeiro capítulo mais do que um panorama histórico, que relaciona movimento social, sistema legislativo, novos sujeitos de direito, essa história é também parte da etnografia, nos apontando de um cenário global, com diretrizes internacionais, a um cenário local e estadual de aplicação da política de reconhecimento.

No Estado do Paraná essa rede de mediadores tem um integrante que dá especificidade à situação local, um grupo de trabalho formado pelo governo do estado do Paraná, responsável pela “questão quilombola”.

## 2. DA INVISIBILIDADE AO RECONHECIMENTO: QUILOMBOLAS NO PARANÁ

Há pouco mais de cinco anos a única comunidade negra conhecida no Estado do Paraná era a “Invernada Paiol de Telhas”, grupo localizado no município de Pinhão que luta há mais de trinta anos pelo reconhecimento de seu direito às terras deixadas como herança e expropriadas de maneira brutal. O caso Paiol de Telhas ganhou destaque através de campanhas organizadas pela Comissão Pastoral da Terra (CPT) juntamente com as pesquisas realizadas pela antropóloga Mirian Hartung (que além do Paiol de Telhas pesquisou também na Comunidade do Sutil, localizada no município de Ponta Grossa). Como aponta Christine Chaves:

No Paraná, segundo o Projeto Geografia dos Remanescentes de Quilombos do Brasil, uma espécie de Censo quilombola realizado sob a coordenação do professor Rafael Sanzio, do Departamento de Geografia da UnB, só havia uma comunidade dita “quilombola” no ano de 2000, justamente a Invernada Paiol de Telha (CHAVES, 2009).

Devido à mobilização de algumas comunidades e juntamente com o esforço do Grupo de Trabalho Clóvis Moura, criado em 2005 para realizar levantamentos das comunidades quilombolas do estado, esse quadro vem mudando bastante nos últimos anos. A população negra do Paraná, assim como em todo sul do Brasil, passou por um processo de “invisibilização”. A história *oficial* presente nos livros escolares exalta um Paraná branco, negando a presença e as contribuições dos negros no processo de formação do estado. Hartung argumenta que:

a invisibilidade tornou-se um dos aspectos mais relevantes da identidade social dos afrodescendentes no sul do Brasil. O projeto de colonização com europeus, implantado e sustentado pelo Estado brasileiro entre meados do século XIX e XX foi a sua contra-face. Em um século, foram concedidas aos colonos europeus todas as primazias sobre a terra, os capitais, as oportunidades de trabalho e o crescimento econômico (2004, p. 07).

Um dos mais importantes intelectuais do Paraná, Wilson Martins defendeu em “Um Brasil Diferente” que o Paraná se fez sem portugueses e sem negros, pela suposta ausência da escravidão no estado. Como ele mesmo afirmava:



Assim é o Paraná. Território que do ponto de vista sociológico acrescentou ao Brasil uma nova dimensão, a de uma civilização original construída com pedaços de todas as outras. Sem escravidão, sem negro, sem português e sem índio, dir-se-ia que a sua definição humana não é brasileira (MARTINS, 1989, p. 446).

Romero Martins, idealizador do paranismo<sup>9</sup> e considerado um dos grandes historiadores paranaenses, apesar de reconhecer a presença negra no estado, defendia que com a mistura de raças resultante da grande leva de imigrantes trazidos ao Paraná, a cor negra seria diluída pelo “sangue branco”, dado que segundo ele a população negra do estado já era quase insignificante. Sendo assim, o processo de constituição de uma identidade paranaense passa pela valorização do imigrante, com objetivo de consolidar um “estado europeu”. Como apontam Chaves e Porto:

Como sabemos, a construção de uma identidade regional específica no Paraná se fundamenta na valorização de uma ideia de modernidade, vinculada a uma proposta republicana e ao processo de imigração européia para a região, intensificado na segunda metade do século XIX. Neste contexto, o reconhecimento da presença negra era duplamente problemático. Em primeiro lugar, por ser o negro o símbolo do período escravocrata, sendo a memória da escravidão uma ameaça à tão proclamada modernidade paranaense, construída em “moldes europeus”. Em segundo lugar, por ser o processo migratório inspirado pelas teorias raciais da época, que defendiam o branqueamento da população nacional como ideal a ser atingido. Não é, portanto, por acaso que os intelectuais do Paraná responsáveis pela construção de uma identidade regional vão, de forma crescente, a partir do final do século XIX, ressaltar a particularidade moderna, branca, européia, industrializada do Estado – contraposta a uma nação mais rural, tradicional, retrógrada, atrasada, mais negra. Mesmo o mundo rural do Estado é definido como moderno, industrializado, mecanizado, não tradicional (CHAVES & PORTO, 2006, p. 05).

---

<sup>9</sup> O movimento paranista começou a ser pensado com a emancipação política do estado do Paraná em 1853, que segundo Pereira “(...) terá como papel central a construção de uma identidade regional para o Estado do Paraná (europeizada) e contará com a adesão de intelectuais, artistas, literatos, etc.”

Apesar de todas as tentativas de representação de um estado branco e europeu, as pesquisas mais recentes apontam para os *enganos* cometidos pela historiografia regional, apresentando novos marcos que, ao invés de excluir a população negra, a inclui como constituindo a historiografia regional. Nesse sentido as pesquisas realizadas com comunidades negras aparecem reforçando as novas formulações.

## 2.1 Agência do Estado – a formação do Grupo de Trabalho

As primeiras discussões impulsionadas pelo governo do Estado do Paraná envolvendo “Comunidades Quilombolas” foram realizadas por um grupo de professores negros da rede estadual que começavam a discutir a inclusão, no Projeto Político Pedagógico das escolas estaduais, do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira (lei 10.639/03). Como resultado dessas primeiras discussões, em 2004 foi realizado em Faxinal do Céu o I Encontro de Educadores Negros do Estado, organizado pelas Secretarias de Educação, Assuntos Estratégicos e Cultura em parceria com diversas organizações do movimento negro através da comissão de educação do “Fórum de Entidades Negras”. O objetivo era pensar estratégias não apenas de inclusão no currículo das escolas estaduais do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira, mas também apresentar formas de incluir na historiografia paranaense a presença negra. O documento final dessa reunião apresentava críticas aos modelos de educação *excludentes* e apontava para os desafios colocados aos educadores na construção de projetos pedagógicos pautados na *inclusão da diversidade cultural*.

Durante esse encontro percebemos nossas raízes, e ouvindo a vozes de nossas ancestralidades, identificamos os princípios de uma sociedade diferenciada em África, onde o trabalho era importante e coletivo, onde a riqueza era presente e compartilhada, onde a passividade não era aceita, onde não existia divisão entre o bem e o mal, onde a família era o centro de organização da comunidade, onde o respeito às gerações era fundamental, onde os mais velhos são respeitados como fonte do saber.

Em que pese o projeto de dominação empreendido, com escravização, e mesmo após sua formal abolição, com manutenção da estrutura racista,

discriminatória e preconceituosa, foram os princípios ancestrais que, consciente ou inconscientemente, mantiveram a resistência viva nos afro-brasileiros, em busca da nossa identidade.

Motivados e conscientes dos desafios de alterar essa realidade discriminatória e preconceituosa existente na sociedade como um todo e, particularmente na educação paranaense, e cientes das necessidades de redirecionar os aspectos discutidos baseados nas diferenças que nos oprimem, e visando instrumentalizar uma política pública de promoção da igualdade racial (propomos:) ( Carta Negra de Faxinal do Céu)

Esse encontro foi um marco dos debates internos à administração pública em relação a políticas com *recorte étnico*. A realização desse encontro também inaugurou uma *abertura* do diálogo entre o governo estadual e movimento social, em especial o movimento negro e as organizações indígenas.

Nas palavras do Secretário de Assuntos Estratégicos:

Esse governo se propõe agora a pensar e formular políticas de acordo com nossos intensos diálogos com os movimentos sociais. A ideia central é reconstruir a relação do Estado com os movimentos, apresentando um governo de mão dupla, que anda alinhado às demandas do movimento social (Discurso do Secretário de Assuntos Estratégicos, Nizan Pereira).

Esse *alinhamento* entre governo e movimento social propiciou que as questões relativas às *minorias étnicas* fossem qualificadas como *assunto estratégico* do governo estadual, ressaltando a importância de acionar a *sensibilidade* dos administradores públicos em relação às demandas dos movimentos sociais. Nesse momento se evidencia a *abertura* e *disposição* do governo estadual em “*proteger*” os grupos sociais compreendidos como aqueles que “sofrem não somente as desigualdades sociais mas também são vítimas de desigualdades culturais”

Foi a partir da proposta feita por professores, que participaram do Encontro de Educadores Negros, que colocavam como uma das metas a construção de um novo mapa paranaense que incluísse a presença negra do estado, bem como as comunidades negras como a Invernada Paiol de Telhas, que surgiram relatos, sobre a existência de outras comunidades

negras rurais e urbanas. O objetivo de *descobrir o Paraná Negro* foi nesse momento encampado por um grupo de professores

A partir dessas informações se criou dentro da Secretaria de Educação uma *força-tarefa* com objetivo de confirmar os relatos dos professores, enviando ofícios às prefeituras para obter maiores informações sobre a existência das comunidades negras, bem como a existência de “sítios históricos” nas regiões. Como a resposta aos ofícios enviados não foi a esperada e poucas prefeituras responderam, um grupo de professores, através da Assessoria de Relações Externas e Interinstitucionais, começou a pensar outras formas de se chegar a essas comunidades. Dessa forma, uma primeira viagem foi organizada em outubro de 2004, para as cidades de Dr. Ulysses, Adrianópolis e Jaguariaíva.

Foi a partir dessa primeira viagem, onde três comunidades foram cadastradas, que através da Secretária de Educação inicia-se um debate dentro do governo do estado para criação de um grupo de trabalho inter-secretarial, que pudesse fazer um levantamento de todas as comunidades negras do estado. Em março de 2005 foi então criado através da Resolução conjunta nº 01/2005 que inclui a Secretaria do Estado da Educação, Assuntos Estratégicos, Cultura, Comunicação Social e Meio Ambiente, o Grupo de Trabalho Clóvis Moura. O objetivo do novo GT era fazer o levantamento de todas as comunidades (nesse momento, já chamadas Remanescente de Quilombos) do estado bem como fornecer dados para formulação de políticas públicas específicas.

Para assumir a presidência desse novo espaço de articulação foi chamado um servidor da Secretaria da Cultura, que além de ter ótimas relações dentro do governo, inclusive uma grande proximidade com o próprio governador do estado, sempre foi reconhecido por sua militância pela *causa negra* e por seu incentivo dentro da Secretaria da Cultura para realização de políticas culturais voltadas à promoção da *cultura negra*. Apesar de reconhecido como branco, ou *polaco* como ele mesmo afirma, quando conta sua trajetória pessoal os fatos que ganham maior destaque, que marcam um antes de depois, foi a descoberta da negritude no quadro genealógico de sua família (voltaremos a isso mais tarde). Além disso, a trajetória política do presidente do GT ganha destaque, na medida em que ele é também reconhecido como militante histórico do PMDB, partido do governo, que já ocupou cargos em diversas secretarias nas muitas vezes em que o partido assumiu o poder executivo. Todos os cargos ocupados por essa figura chave do GT Clóvis Moura estavam e estão

relacionados à questão cultural, tendo passado pela Secretaria do Turismo, Fundação Cultural de Curitiba e Secretaria da Cultura.

Para reforçar o quadro de servidores do recém criado grupo de trabalho, foram chamados outros professores da rede estadual de educação, além de um funcionário da Secretaria de Assuntos Estratégicos e uma fotógrafa da Secretaria de Comunicação Social. A escolha dos servidores não se deu do modo aleatório; segundo o presidente do GT a procura foi por *afrodescendentes com consciência militante*. Dentre os doze funcionários do grupo deslocados de outras secretarias, apenas dois não eram afrodescendentes, e mesmo assim, se reivindicavam como tal. Desde o início, o GT sempre teve *carta branca* de todas as secretarias que assinaram e a portaria de criação do GT, para deslocar funcionários e para mobilizar recursos visando a manutenção da estrutura montada pelo grupo, que envolve: carros, motoristas, recursos para viagens, estrutura física como sala e computadores. Apesar de seu presidente afirmar por diversas vezes que o *GT nunca existiu*, se referindo ao fato de não ter orçamento próprio e de que sua posição dentro da estrutura do estado fosse entendida como transitória, de modo que os trabalhos do grupo poderiam não continuar em futuros governos, a capacidade de mobilizar recursos e pessoas das mais diversas secretarias nos dá a noção do prestígio e importância que esse novo espaço conquistou em pouco tempo de existência.

As reuniões do grupo, em um primeiro momento, aconteciam em uma sala grande dentro da Secretaria da Cultura, na região central de Curitiba. Foram nesses dois primeiros anos de trabalho que a atuação do GT teve mais visibilidade tanto dentro do governo como fora dele. Também nesse período quase todas as comunidades foram visitadas, experiência a partir da qual foram produzidos documentários, livros, exposições. Além disso, a questão alcançou grande inserção na mídia, em especial na TV Educativa, canal de televisão público dirigido pelo Governo do Estado do Paraná. Mais tarde, a estrutura do GT foi transferida para uma sede administrativa do governo em um bairro mais afastado. Nesse momento aconteceu também uma grande mudança no quadro de servidores do grupo: muitos deles assumiram outros cargos dentro da estrutura do Estado, em especial na Secretaria de Educação, mas mesmo assim continuavam voltados a pensar nas políticas para as comunidades quilombolas, com destaque para formulação do projeto de *Escola Quilombola*.

Quando essa pesquisa começou (abril de 2008), o GT já estava alojado em uma sala grande, o espaço destinado ao trabalho do grupo no setor 3 da sede administrativa. Nesta sala existem algumas mesas espalhadas, com alguns computadores antigos (poucos em pleno funcionamento) e um armário grande onde ficam os documentos, distribuídos em caixas de papelão. No canto direito, dividido por um tapume verde, fica a mesa do presidente, sempre cheia de papéis com recados. No fundo da sala, também dividida por um tapume, fica uma mesa grande onde são realizadas reuniões com toda equipe e que também serve para as refeições. As outras mesas são pouco usadas. Não existe uma mesa para cada funcionário, quase sempre a mesa mais ocupada é a mesa de reuniões. Colados nos tapumes que dividem o espaço estão vários cartazes de atividades do movimento negro ou ainda fotos emolduradas de moradores das comunidades quilombolas.

Embora não exista uma rigorosa divisão de tarefas, pode-se identificar que a equipe se divide entre *executores* e *formuladores*. Durante as primeiras conversas com o presidente do grupo, ele mesmo apontava quem seriam as pessoas da equipe que *teriam coisas a dizer*. Eram aqueles reconhecidos por serem *militantes históricos* do movimento negro, e esse reconhecimento concedia a eles uma posição diferenciada, a de especialistas, aptos a escrever os textos públicos do grupo assim como a analisar os dados coletados nas viagens de campo. Nesse pequeno grupo de *intelectuais*, um servidor ganha maior destaque. Deslocado da Secretaria de Assuntos Estratégicos, com formação em teologia e especialista em *religiosidade afro*, esse servidor é reconhecido por toda equipe como a *base ideológica do grupo*. Sendo assim, era ele o responsável por avaliar e orientar todas as ações do grupo, especialmente nas *escolas de formação*, das quais falaremos adiante. Também ocupando uma posição de prestígio, estava o antropólogo do GT.

Os demais servidores se dividem entre os responsáveis pelas viagens às comunidades, normalmente dois ou três servidores, além daqueles voltados aos trabalhos mais *burocráticos*, como envio de ofícios, prestação de contas, agendas dos motoristas, etc. No último degrau da hierarquia que organiza o GT está o presidente. Talvez por ser o mais experiente dos servidores e por ser alto e de voz forte, parece distribuir *broncas* o tempo inteiro; ou, simplesmente por estar ocupando a posição de chefe, responsável por *resolver* e *autorizar*, o presidente do GT é tratado por toda equipe com respeito e distância, o que não é o padrão dos relacionamentos internos do GT. Essas divisões do trabalho evidenciam uma clara relação de poder que também pode ser traduzida entre *quem manda* e *quem obedece*. Sendo que na

grande maioria das vezes *quem manda é o* próprio presidente, orientado pelo grupo de funcionários *formuladores*

É o presidente que negocia diretamente com os demais secretários de Estado as demandas das comunidades. Foi ele também que estabeleceu a *máxima* do grupo: “Vamos fazer e vamos fazer agora”, avaliando a conjuntura política estadual e federal, e estabelecendo que o tempo para se pensar ações e políticas para as comunidades quilombolas seria o *tempo desses governos* (se referindo aos mandatos do presidente Lula e do governador Roberto Requião). Assim, o compromisso estabelecido pela equipe do grupo de trabalho foi o de apressar todos os trabalhos de identificação das comunidades a partir de um *levantamento* básico, ou preliminar. Nesse esforço conjunto, cada servidor recebeu *carta branca* para fazer o que achasse necessário, ou avaliasse mais correto durante esse processo.

## 2.2 Rito de passagem – a descoberta da negritude

Como já foi dito a escolha dos servidores para montar a equipe de trabalho do GT não se deu de modo aleatório, o critério de *afrodescendente com consciência militante*, aponta para a importância dada a uma certa atitude para que se possa realizar o trabalho do grupo. Embora essa busca não tenha representado levar para o grupo apenas servidores ligados ao movimento negro, trabalhar no grupo significava também assumir uma militância que ultrapassasse as paredes da sala do GT. Em umas das primeiras entrevistas com o presidente do grupo ele afirmava que era preciso ser *negro*, conhecer a *cultura negra* para trabalhar com comunidades quilombolas. Essa afirmação tinha consequência na forma como os integrantes do GT contavam sua trajetória no grupo, sempre destacando uma espécie de *descoberta da negritude*. Trabalhar no grupo significou para alguns de seus integrantes uma mudança de postura diante das desigualdades entre negros e brancos. Alguns relatos nesse sentido apontam que as atividades dentro do GT, mais que um trabalho cotidiano de qualquer funcionário público, significava uma *tomada de consciência*.

Quando eu vim trabalhar aqui eu já conhecia o movimento negro, mas nunca participei, mas depois de conhecer as comunidades eu percebi que precisava me assumir mais como negro. O GT me ensinou isso, sou mais

crítico agora, acho que sou mais negro. Entendi que não basta ter a pele escura, é preciso mais que isso para ser negro mesmo. Estou me aproximando da religião, da nossa religião, ainda não faço parte mas já sei que não tem muito como fugir (Entrevista com funcionário do Grupo de Trabalho Clóvis Moura, setembro de 2008).

Esse processo de *tomada de consciência*, condição fundamental para a realização dos trabalhos do GT nas comunidades, esteve presente em quase todas as entrevistas. Selecionar servidores *negros*, também está relacionada ao caráter de *improviso* na criação do grupo de trabalho, sendo assim chamar para trabalhar no GT apenas afrodescendentes era também uma forma de *legitimar* o trabalho do grupo, trazendo para integrar a equipe aqueles funcionários, muitos conhecidos entre si, que teriam *experiência* ou *sensibilidade* no trabalho com *descendentes de escravos* devido, em alguns casos, ao histórico de *militância* pela *causa negra*. Ao selecionar servidores do quadro de funcionários do estado, exigia uma adesão pessoal a um projeto, exigia também dos menos *experientes* um *torna-se negro*.

O próprio presidente do grupo relata a sua *descoberta* de modo a nos apresentar alguns pontos de partida para refletir sobre esse processo, como ele se dá e em que medida ele se reflete nas formulações de políticas para os quilombolas do Estado.

Bom, é... Eu venho de uma família circense por lado de mãe. E meu pai era jornalista. Mamãe é afrodescendente, com toda certeza, nós não temos estas informações com segurança, a nossa ancestral negra era mestiça de índio, conta algumas histórias que ela foi capturada pela família do lado circense, os Ferreira Garcia. Foi na queda do quilombo de campos, consta isto. Ela era criancinha, assim 2 anos, 1 ano, meu avô pegou levou pra casa e foi criada pela família dele, foi criada em casa. Então este é o lado que é afrodescendente da minha família. Só que esta família é “Ferreira Garcia”, é uma família circense. O que nós temos de verdade é que mamãe é afrodescendente muito clara, branca, mas de gengivas marrons, canelas que precisava passar creme no inverno para não ficar cinza, como os negros. Eu tenho uma filha de gengivas marrons, ou seja, negra de cabelo “pichaco”. Mamãe tinha o cabelo liso e negro talvez pelo lado indígena, mamãe não tinha esta característica do cabelo “pichaco”, minha irmã já tinha um pouco disto e a minha filha tem. Mas eu descobri isso tudo já adolescente.



(...) Eu morava em Curitiba, quando eu volto pro Rio conhecer minha família, eu encontro meus parentes, meus primos, mulatos, minhas tias mulatas e eu levei um susto e eu perguntei pra minha mãe: "Mãe, quem é esta negada aí, né?" E ela disse: "são os teus primos, tuas tias". E aí eu levei um choque, eu era um branco, filho de brancos, numa cidade branca como Curitiba, meu pai tinha olhos verdes, meu pai é branco azedo como eu, até mais branco azedo do que eu, mamãe também, eu nunca tinha percebido que ela era negra. Ela tinha uma coisa interessante, mamãe sempre teve prótese dentária, e naquele tempo a prótese não dizia respeito à identidade étnica, então eram todas próteses pra branco, cobria a gengiva marrom com a prótese. E... que isto determina também os quelóides, as gengivas negras, as palmas das mãos mais claras que o... e o fato de você ficar cinza no inverno, isto em Curitiba só né, que é interessantíssimo, minha mãe usava creme que chamava-se "marchimel" que ela usava nas canelas no inverno senão ficava cinza, e era gozadíssimo isto, não tinha nenhuma razão, ninguém usava isto em Curitiba, eram brancos. E eu quando fui ao Rio então eu levei este choque, voltei pra Curitiba e durante uns dois anos eu passei algum problema com isto. É... estava conhecendo um fato novo, eu tinha 12 anos e de lá pra cá me transformei.

Eu sou carnavalesco, eu sempre participei do carnaval. Eu tinha ligação com a cultura negra muito grande, uma ligação com o carnaval, que é negro. Com a umbanda, que é uma religião de matriz africana, com o carnaval, eu já tinha uma base cultural negra, então, eu fui a partir daí, começando a me interessar e a começando a estudar. Talvez eu passei os últimos 50 anos, lendo o que eu podia, enquanto podia, sobre negritude, sobre a escravidão, sobre todos os aspectos das religiões de matriz africana, isto sim, a minha vertente é a religiosa. Daí para a militância no movimento negro foi um passo. Entrei na militância do movimento negro, criamos um instituto. E me assumi como negro há mais de 20 anos. Há mais de 30 anos. Ser negro é uma atitude. Eu não sou preto, eu sou negro. Ou seja, eu não tenho pele escura, mas eu tenho uma posição.

Apesar de no discurso a negritude aparecer muitas vezes como unidade estanque, no sentido em que se recorre a aspectos biológicos para identificar a negritude, a trajetória apresentada pelo presidente do GT indica a possibilidade de transmutação entre as categorias negros e brancos. É possível se *tornar negro* assim como é possível que um *preto* não seja

negro dependendo do lugar que ocupa. “*Ser negro não depende da tinta*”. Ser negro dessa forma não é uma condição dada a priori, mas uma construção que exige compromissos, posições, atitudes. Mesmo assim, quando para trabalhar no GT se convidam apenas afrodescendentes, a noção subscrita é a de que a possibilidade de ultrapassar categorias dadas, como Fulano é branco ou Ciclano é negro, pode ser concedida apenas para alguns escolhidos. Algumas vezes isso foi descrito como um *chamado*. Essa lógica que apresenta a negritude como uma construção social parece não ser a mesma que opera nas comunidades quilombolas, nesses casos o reconhecimento da negritude passa pelo *sangue*, como se todo quilombola já fosse a priori esse *negro*, não simplesmente porque tem a pele negra (“com mais ou menos tinta”), mas porque carrega a *ancestralidade*, a *cultura*.

Essa *passagem* representa também para alguns funcionários uma inserção nos espaços do movimento negro da cidade de Curitiba. O trânsito de militantes de organizações negras dentro do GT sempre foi intenso. Embora façam parte do quadro oficial do grupo apenas funcionários públicos, em muitos trabalhos realizados pelo GT militantes *de fora* participam como voluntários, ou ainda apresentam projetos para serem realizados nas “comunidades quilombolas” que são apoiados pelo grupo. Assim o GT assume o papel de estimular também atividades do movimento negro, se torna referência como espaço político de articulação, que atrai não apenas militantes, mas também pesquisadores, professores, agentes culturais, todos que tenham projetos que de algum modo estejam relacionadas à pauta da negritude. Mesmo *aberto* ao movimento negro, algumas vezes militantes do próprio movimento questionam o lugar ocupado pelo presidente do GT, e questionando sua negritude. Quando esse tipo de questionamento acontece o presidente muitas vezes responde que *faz aquilo que os outros não fazem*, fazendo referência ao espaço de poder por ele ocupado, e afirmando seu *cacife político*, para tratar a questão racial. O respeito que muitos militantes têm pelo presidente do grupo está intimamente relacionado ao seu compromisso público para com as demandas do movimento ele é sempre procurado para apoiar projetos, participar de eventos e mediar negociações com o *governo*.

Nesse sentido, configurado como espaço que impulsiona a construção de políticas e projetos voltados à *questão racial*, a passagem pelo grupo de trabalho tem por objetivo também *formar quadros* que poderão ocupar outros cargos dentro da estrutura de Estado, e que possam criar uma espécie de *rede*, dentro do serviço público estadual, de *militantes da causa negra*. É a formação dessa rede se torna assim uma garantia de que o GT pode

apresentar para continuidade de suas políticas e formulações, já que seu espaço dentro do governo sempre foi tido como provisório. O GT se transforma assim em uma *escola* de formação de servidores que tenham como compromisso, quando voltarem a ocupar seus cargos de origem, de reproduzir as ideias e discussões iniciadas pelo grupo.

### 2.3 Identificação das Comunidades - Política de Mediação

*Tirar o véu que encobria as comunidades negras do Paraná.* Talvez seja essa a frase que, repetida várias vezes pelo presidente do Grupo de trabalho Clóvis Moura, represente o principal objetivo da criação do grupo. Para realizar tal ação, adjetivada como um *ato de coragem* da administração pública, alguns procedimentos foram adotados. O primeiro deles, quando se recebiam notícias de possíveis comunidades negras ou *indícios*, como os servidores se referem, a primeira estratégia era fazer a viagem de *reconhecimento*, que começava por procurar as prefeituras locais em busca de informações de famílias negras e mais tarde a aplicação dois questionários nas *comunidades* encontradas, um deles formulado pela Fundação Cultural Palmares com perguntas relacionadas aos aspectos sócio-econômicos da *possível* comunidade e outro formulado pelo próprio grupo de trabalho, com perguntas mais focadas em *aspectos culturais* do grupo visitado. Entre as perguntas desse segundo questionário estavam: Quais os santos de devoção? Quais as festas da comunidade? Quanto tempo a comunidade vive na região? Quando se formou a comunidade? Quais as memórias sobre o tempo de escravidão? Quais as práticas coletivas?

A formulação desse questionário levou em consideração principalmente uma definição ou ideia, consensuada pela equipe de *formuladores*, de quem seriam as comunidades quilombolas ou de como determinados grupo deveriam ser ou o que deveria ter para ser identificado como “Comunidade Remanescente de Quilombo”. Fundamental em todo o processo de identificação, essa ideia, formulada com base em noções como resistência, coletividade, solidariedade e cultura, parece ser o fio condutor de todas as ações desenvolvidas pelo grupo. Alguns fragmentos de entrevista abrem algumas portas para entender o processo de identificação.

Ser quilombola é resistir, é fazer parte de uma comunidade que durante séculos resistiu tanto porque conseguiu se manter em parte de suas terras, seja porque não aceitou as imposições culturais dos brancos, manteve sua cultura, muitas vezes escondido, mas manteve” (Entrevista com servidor do GT setembro de 2008).

Os quilombos são aqueles que se reconhecem como descendentes de africanos e guardam a cultura negra” (Entrevista com servidor do GT setembro de 2008).

A partir da análise dos dados apresentados pelos questionários e orientados por esses princípios fundamentais os servidores do GT podem confirmar ou não o que até então era um *indício* de “Comunidade Remanescente de Quilombo”. O tempo de existência das comunidades, assim como suas práticas culturais *preservadas*, pode classificar as comunidades visitadas em três categorias: *Remanescente de Quilombo*, *Negros Tradicionais* ou *Comunidade Negra*.

Os quilombolas estão no limite de se perder, de não ser mais comunidade. O Limitão<sup>10</sup> é o limite, a partir dali eles são aquelas comunidades que não são quilombolas, nem tradicionais negras, apesar de serem comunidades negras, apesar de terem uma série de direitos sociais que todo cidadão tem. É uma pena mas a história avança, é cruel, mas a história avança. Eu não tenho agora que fazê-los voltar, eles perderam muito suas práticas culturais, não posso identificá-los como quilombolas, em alguns casos a gente não tem o que fazer (Entrevista com servidor do GT setembro de 2008).

O questionário é super importante, quando a gente os analisa, pode dizer se aquele *indício* é comunidade quilombola, ou são negros tradicionais, ou nem são negros. Às vezes a gente acha que é remanescente de quilombo, mas chega lá e eles compraram terras, são poucas famílias, não se reconhecem como descendentes de africanos, aí não é quilombo, é outra coisa (Entrevista com servidor do GT setembro de 2008).

---

<sup>10</sup> Limitão é uma comunidade quilombola localizada no município de Castro.

Ao classificar os grupos nas categorias citadas, o GT marca também o tipo de trabalho a ser realizado em cada um dos grupos. As classificadas como *remanescente de quilombo* são aquelas nas quais se concentram os trabalhos do GT. A questão da auto-atribuição só passa a operar depois das análises e classificações do grupo de trabalho. Quando identificadas pelo GT como quilombolas as comunidades têm a possibilidade de se auto-reconhecer a partir dessa categoria ou não. Esse processo é marcado por intensas negociações entre os representantes do grupo de trabalho e as comunidades, que envolvem promessas e tentativas de convencimento.

Esse segundo momento, marcado principalmente por indefinições de como seriam os procedimentos para titulações de terras, e desconhecimento por parte das comunidades de seus direitos territoriais, abriu espaço para confusões e atropelos. Se por um lado, as novas comunidades quilombolas não tinham clareza do que significava se tornar uma comunidade remanescente de quilombo, por outro, o grupo de trabalho tinha *pressa* em pedir a certificação à Fundação Cultural Palmares. *Olha o seu cabelo*, dizia a funcionária do GT a uma moradora da comunidade de Mamãs tentando persuadi-la a assumir determinada identidade. Algumas promessas também foram feitas, apontando os benefícios do auto-reconhecimento para as comunidades.

Quando a comunidade se auto-reconhecia como *remanescente de quilombo* o grupo de trabalho prestava uma *assessoria* para organização das associações de moradores, condição fundamental para abertura dos processos junto ao Incra, na construção dos estatutos e na eleição de uma diretoria. Quando escolhidas, as novas lideranças comunitárias passavam a ter contato intenso com a equipe do GT. A orientação era para que diante de qualquer dúvida ou problema o GT pudesse ser acionado para resolver. Essa *disposição* foi diversas vezes acionada por moradores das comunidades, que ligavam para o grupo de trabalho pedindo os mais variados *favores*, que iam desde pedir liberações de trabalhos para viagens até o envio de patrulhas militares para manter a segurança das comunidades.

A partir das promessas, favores e, sobretudo, da autoridade que carrega por fazer parte da administração pública, o GT se transforma em mediador privilegiado, reconhecido não apenas como o mais capaz para resolver problemas ou para representar as demandas da

comunidade, mas também como uma espécie de *especialista* capaz de orientar as comunidades quando ganham maior visibilidade e passam a ocupar novos espaços. Para dar maior amplitude à noção de *mediação*, que se coloca como fundamental para compreensão do lugar ocupado pelo GT, a noção apresentada por Arruti, Pompa, Monteiro, pode ajudar a na compreensão da forma de mediação específica ao Grupo de Trabalho:

Diferentemente de um entendimento mais sociológico da ideia de mediação, que sublinha a capacidade de certos agentes em intermediar interesses dos grupos que representam junto ao estado, nosso uso do conceito se move em direção à definição de um campo de relações simultaneamente prático e discursivo no qual são propostas comparações, traduções e a codificação de sistemas de diferenças, que resultam em variadas modalidades de pertencimentos. Assim, no lugar do “encontro de alteridades absolutas” ou entidades culturais essencialmente distintas, suposto tanto nas teorias do contato quanto na etnologia clássica, o exame dos agenciamentos entre ação política e re-alocação das diferenças reposiciona a análise antropológica que passa a ter como foco, não mais a mudança ou o conflito inter-cultural, mas as dinâmicas sociais de produção e apropriação simbólica das diferenças por atores situados, e que encenam, em uma cena comum. (ARRUTI, POMPA e MONTEIRO: 2009 pg 27)

Reconhecidos como mediadores fundamentais, o papel ocupado pelo GT já não estava mais relacionado ao levantamento das comunidades do Paraná, o que estava em jogo não era mais apenas saber quem eram e onde estavam as comunidades, mas sim orientar o processo de reconstruções identitárias, baseado, sobretudo, em noções de verdadeiro e falso.

Então eles tem que ter componentes solidários no plantio, na colheita, no uso coletivo da terra. Eles tem que manter algumas práticas ancestrais africanas. Se mantém parte, nem que seja como memória atávica, já pode ser comunidade quilombola, já podemos trabalhar com eles porque se eles perderam um pouco dessas coisas foi por um processo de “aculturação” empreendido pela nossa sociedade. Dar um passo à frente, incentivá-los a resgatar suas tradições, dizer que não precisam mais ter medo, que podem assumir suas verdadeiras identidades, nós estamos aqui para garantir isso. ((Entrevista com servidor do GT agosto de 2008).

Os favores e promessas apontam também para outra dimensão, não menos importante, que permite que essa posição de mediador seja mantida. Essa prestação de serviços e favores aos poucos foi delineando uma relação de interdependência estabelecida entre as comunidades e o GT, inaugurando um “circuito de reciprocidade”, capaz de estabelecer alianças, dívidas e obrigações. Como aponta Luís Abreu:

A troca como dádiva se funda sobre uma tensão inevitável: entre o aparente desinteresse – e a liberdade com a qual se dá – e a obrigação de retribuição, a reciprocidade, onde habita o interesse. Para que o modelo da dádiva seja eficaz, é necessário que ele não seja simplesmente uma farsa. As ideias tem uma força que é necessário respeitar. Assim, “o intervalo de tempo que separa a dádiva e a contra-dádiva permite perceber como irreversível uma relação de troca constantemente ameaçada de aparecer e se fazer aparecer como reversível, quer dizer, ao mesmo tempo obrigatória e interessada. (...) o tempo que separa a dádiva e a contra-dádiva autoriza a mentira para si mesmo, mentira sustentada e aprovada coletivamente, que constitui a condição de funcionamento da troca” (Bourdieu, 1980, pp. 179-180). É dentro deste intervalo que se desenvolvem as estratégias, as dependências, as tomadas de partido, “abolir o intervalo significa abolir também a estratégia”, dir-se-ia (Bourdieu, 1980, p. 180). (ABREU, 2005 pg 336)

Mesmo que aparentemente desinteressado, são dos favores e promessas do grupo que garantem a própria manutenção da agência política do GT. O que está em jogo nesse circuito de trocas, que não é uma troca restrita (Lévi-Strauss, 1983) entre a comunidade e o grupo de trabalho é o projeto de intervenção do GT na administração pública como aqueles legítimos a tratar do tema, a formular as políticas públicas. O papel da comunidade nessa relação já foi acionado a partir do momento em que ela se auto-reconhece como “remanescente de quilombo”. Mas não é a comunidade que mantém o grupo na posição que ele ocupa, ela o legitima. A aliança a ser mantida não é apenas do grupo com a comunidade mas principalmente do grupo com o próprio governo do estado. É a própria existência de comunidades negras com demandas específicas que faz com que o grupo de trabalho também possa existir, no sentido em que o grupo ocupa não só a posição de mediador da comunidade, mas também é o mediador no interior da administração pública.

Essa relação se evidencia em diversos momentos. Apresento aqui uma conversa entre o presidente do GT e uma liderança quilombola da região de Castro, momento da conversa em que este acabava de ser informado que a comunidade de Limitão queria desistir do processo aberto junto ao Incra.

Escuta, eu me sacrifico por vocês, e vocês aí não querem mais saber. Vocês pensem bem porque depois não adianta vir correndo pedir ajuda porque eu não vou mais ajudar, vocês vão ficar sozinhos aí, vão resolver seus problemas sem a minha ajuda (Entrevista, setembro de 2008).

Quando recorre ao “*sacrifício*”, fazendo referência a uma resistência de setores da administração pública dentro do próprio governo do Estado às políticas voltadas aos quilombolas, o presidente do GT admite que existe uma dívida estabelecida, um contrato que está sendo cumprido apenas por um dos lados.

Os telefonemas de líderes comunitários sempre foram muito frequentes, normalmente as lideranças ligavam ou para fazer pedidos ou para reclamar da atuação dos governos municipais. Receber esses telefonemas era o indicador das boas relações entre o GT e as comunidades, quanto mais telefonemas, maiores os vínculos estabelecidos. Quando uma liderança telefonava era o próprio presidente do GT que se responsabilizava em *resolver* os problemas, acionando sua rede de relacionamentos. Passado algum tempo acompanhando os trabalhos do grupo, se tem a impressão de que qualquer problema poderia ser resolvido por meia dúzia de telefonemas do presidente. Isso também se evidencia pelo fato de poucas vezes diante das demandas das comunidades foram feitos relatórios, protocolos, ofícios. Poucos papéis oficiais circulavam no interior do grupo, os papéis que resolviam problemas eram breves recados escritos em pequenos papéis em cima da mesa do presidente, que, quando tomava conhecimento, acionava sua agenda de contatos e o telefone, assim em poucos minutos quase tudo estava resolvido.

Porém essa forma de *resolver problemas* opera apenas em algumas instâncias: entre as secretarias de governo mais *próximas* ou mais *sensíveis* à questão quilombola, ou ainda quando se poderia acionar relações partidárias mais consolidadas. A *sensibilidade* de algumas secretarias, ou a *boa vontade* de alguns secretários de governo assinala o andamento das



políticas públicas, que elevam os problemas referentes às comunidades quilombolas como *prioridade* ou não.

Essa *informalidade* marca também o modo de atuação do grupo nos trabalhos dentro das comunidades, apesar de sua reconhecida autoridade enquanto representante do governo do estado, as relações construídas entre a equipe do grupo de trabalho e os moradores das comunidades. Algumas lideranças comunitárias marcam uma diferença entre a atuação de outros setores da administração pública. Essa diferença se evidencia pela postura dos servidores, que de diversas formas tentam criar uma identificação entre a equipe e os comunitários, identificação baseada na negritude, em uma identidade supostamente compartilhada pelos dois lados. É a noção de *irmandade do povo negro* que é acionada para colocar a equipe do GT em uma posição de aliados, amigos, nesse sentido ao afirmar *a luta da comunidade é também a nossa luta*, ao mesmo tempo em que reposiciona o grupo de trabalho, cria expectativas diante da capacidade do grupo em *resolver*, da mesma forma como consegue cestas básicas, outros problemas como, por exemplo, a falta de terras.

Essa postura complexa e ambígua, que muda o tom das relações estabelecidas com o Estado, muitas vezes reconhecido como agente completamente externo, pouco sensível, revela um novo modelo de atuação estabelecido pelo GT. Alguns funcionários se referem a uma identificação entre eles e os quilombolas: *estamos tratando da nossa gente, do nosso povo, quando vamos às comunidades eles sabem reconhecer isso*. Assim, uma outra lógica passa a operar nas ações do grupo, que ao mesmo tempo em que se propõe a um diálogo de alguma forma mais horizontal, não deixa também de acionar práticas autoritárias e assimétricas marcadas por lealdades e dívidas. A tentativa de provocar o *protagonismo* de lideranças comunitárias contrasta com posturas que geram dependência, onde o processo decisório não pode e não deve alcançado.

Algumas vezes, quando reunidos no espaço de reuniões, alguns servidores conversavam sobre a dificuldade em separar a militância do trabalho realizado pelo grupo, identificando que em alguns momentos suas expectativas se confundem com os objetivos do grupo de trabalho. *É difícil segurar a militância do grupo, nós somos governo, nós somos Estado, mas fazemos outras coisas que o Estado não pode fazer, que o movimento negro deveria fazer, a sociedade civil*, essa fala do presidente do grupo evidencia uma preocupação dos servidores do grupo, diante das responsabilidades assumidas pela equipe nas demandas

das comunidades que incluíam algumas vezes resolver ou conciliar problemas internos dos grupos. Essa incômoda posição é expressa pelo presidente como sendo necessária embora não muito adequada.

Tem pilhas de livros, de roupa, de cama, e eu estou mandando... Gente, eu não posso me negar sabendo que eles necessitam tanto disto, de levar isto para eles. A única coisa que eu falei foi: "Abram tudo, o que não tiver lavado mande lavar, o que tiver rasgado não mande, só mande coisa", quer dizer, também tomei algumas atitudes. Mas gente, este não é o papel do Clóvis Moura. O pior é que não tem quem faça este papel, então eu estou fazendo, mas esta é uma atitude paternalista. Como ontem eu peguei o Secretário da segurança alimentar, tive uma discussão séria com ele para termos uma reunião para resolvermos o problema de alimentação da comunidade. Não é o papel do Clóvis Moura. Quando eu tenho comunidades como as de Castro, muito precisadas, muito carentes. Se eu não fizer isto, coitados. Já em Curiúva era uma comunidade que não tinha necessidade nenhuma e que o nosso trabalho, veja bem, o nosso trabalho fez com que o fazendeiro não arrendasse mais a terra para eles plantarem e eles perderam a condição de subsistência. Porque a terra que era deles e foi tomada acabou sendo arrendada pra eles lá em Curiúva, em Água Morna. E agora eu vou ter que arrumar cesta básica, porque não tem outro jeito. Agora, a culpa é nossa. A culpa não, responsabilidade é nossa. Culpa não, porque nós estamos fazendo o que tínhamos que fazer. É que o Clóvis Moura nasce a partir de um projeto muito restrito, só para a área da educação, que eventualmente levantamos saúde e tal, e na medida em que o trabalho foi crescendo acabou não tendo projeto. Então o Clóvis Moura é fruto da improvisação, da improvisação governamental não existe projeto ou uma linha de ação. Se nós soubéssemos que ia ser do jeito que nós descobrimos, teríamos feito o movimento negro se organizar para realizar algumas ações, mas não foi assim então nós estamos executando apesar de não ser a função do Clóvis Moura, de nem ser função do Estado. Mas às vezes eu tenho que segurar a militância, senão daqui a pouco nós é que seremos os quilombolas (entrevista com presidente do Grupo de Trabalho Clóvis Moura, setembro de 2008).

Conseguir separar a militância política do trabalho do grupo é uma questão muito debatida, embora não exista um consenso de como essas duas dimensões podem ou não ser separadas. A orientação geral é que determinadas ações não podem ser feitas em nome do grupo, deveriam ser assinadas em nome de cada funcionário. Quando fala que o grupo é *fruto de improviso*, onde *não existe projeto ou linha de ação*, o que impera são os compromissos pessoais dos servidores no projeto de *construção do Paraná Negro* que passa por colocar as comunidade quilombolas em evidência.

## **2.4 Políticas Públicas - Escolas de Formação - Outras carências**

Desde sua criação os trabalhos do GT Clóvis Moura tiveram grande importância no processo de identificação de comunidades ou grupos que poderiam reivindicar direitos territoriais a partir do artigo 68 da Constituição Federal. As primeiras 96 comunidades identificadas foram uma surpresa não apenas para o governo do Estado mas também para a Universidade que desenvolvia pesquisas em algumas comunidades negras. Mesmo que esse número tenha diminuído seguindo os critérios já apresentados hoje, segundo o relatório bianual do grupo de trabalho:

Hoje, véu levantado, temos 36 Comunidades Remanescentes de Quilombo, auto-reconhecidas e certificadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP), oito Comunidades Negras Tradicionais, sendo que três delas consideradas em situação especial, dependendo de avaliação mais aprofundada e técnica, e 28 indicativos de novas comunidades, ainda a serem visitadas. (Relatório bianual do Grupo de Trabalho 2006-2008)

Além da identificação o GT faz um grande investimento na publicização das comunidades. Alguns documentários foram realizados, assim como livros, contando um pouco da história dos quilombos, além de ações públicas onde diversos órgãos estatais participavam juntamente com lideranças quilombolas.

Como afirma Chaves (2008):

Não há dúvida que a atuação político-militante cumpriu importante papel ao dar visibilidade e estatuto público à existência das comunidades quilombolas no Paraná, através daquilo que lhe é característico: o discurso de valorização, a produção e veiculação de imagens e a promoção de eventos públicos. Alocada em posições de prestígio na administração pública e no governo estadual, ela tem utilizado seus recursos para a identificação das comunidades, elevando sua existência à condição de questão socialmente relevante e de interesse público no Paraná (CHAVES, 2008).

Essa *descoberta* dos quilombos no estado no Paraná foi um processo que desencadeou também uma *descoberta* por parte das comunidades reconhecidas então como “remanescentes de quilombo”. Como mediador privilegiado, que ocupa posição de destaque na operação da política de reconhecimento, o grupo de trabalho também fez parte os processos internos as comunidades. Nesse sentido, são acionadas representações de *quilombos ideais*, como emblemas de *resistência* e *cultura*. Sendo assim, o processo que passa a ser operado pela equipe do GT é o de busca desses elementos *diferenciadores*, a busca da *cultura negra*, até então *esquecida*. Como apontam Arruti, Monteiro e Pompa:

[...] a Política de Reconhecimento emerge e é pensada, em geral, como promotora de ações que visam o respeito e a manutenção das formas de vida social pensadas como diferenciadas com relação ao padrão hegemônico. Elas são formuladas como constituindo uma forma de defesa contra as mudanças historicamente compulsórias, tais como as políticas de assimilação, de conversão, de “branqueamento” (ARRUTI, POMPA e MONTEIRO 2009: pg 36).

Nesse sentido o grupo de trabalho fez e faz um grande investimento em *Escolas de Formação*, focadas nas lideranças que acabavam de assumir a responsabilidade de representar suas comunidades através das associações de moradores. Esses espaços de formação tinham por objetivo qualificar a intervenção dos *quilombolas*, além de estar em consonância com alguns projetos de *resgate cultural* empreendidos pelo GT. Os cursos ministrados levavam temáticas como, história da África, história da escravidão, quilombos no Brasil, cosmovisão africana, cultura negra, além de cursos que evoluíam temáticas como organização comunitária e direito constitucional.

O que move esses tipos de ações, além de *capacitar* as novas lideranças, é a noção de que as comunidades precisam começar a valorizar sua *cultura tradicional*. A partir de algumas conversas com servidores do grupo de trabalho, parecia fundamental e orientava esses espaços onde se reuniam os *quilombolas* que a comunidade passasse a retomar *tradições, festas, cultos* e práticas percebidas pelo GT como próprias da *cultura negra* e que se constituíam como elementos que davam especificidade aos grupos. Embora por diversas vezes o presidente do GT tenha afirmado que não era função do grupo interferir na dinâmica das comunidades, que quem procura *pureza* nas comunidades são os antropólogos, a expectativa da equipe estava em preservar e resgatar. Nas palavras de um servidor do grupo:

Nós tentamos encontrar sentido nas coisas que eles fazem e tentamos preservar e retomar as tradições dos ancestrais africanos. A gente sempre falou que eles tem que recuperar as coisas que os mais antigos faziam (Entrevista, setembro de 2009).

Esse *encontrar sentido* nas práticas significava relacionar o modo de vida das comunidades a práticas trazidas pelos escravos. Encontrar nos santos de devoção referências ao sincretismo com religiões de matriz africana era, por exemplo, a busca de uma imagem de quilombo, balizada por noções de resistência e cultura. Certa vez o presidente do GT me contou que em uma das visitas à comunidade de João Surá observou que em algumas casas a cozinha foi construída de lado de fora; ele disse então que essa prática estaria na memória atávica da comunidade, que era uma reminiscência da África. Afirmou nesse momento também que seria papel do GT resgatar essas informações, sendo que são elas que muitas vezes podem ser utilizadas na formulação de políticas públicas. A cozinha do lado de fora, por exemplo, foi incorporada ao projeto de *Casas Quilombolas*, que serão construídas a partir de 2010 pela Companhia de Habitação do Paraná.

A *tomada de consciência* então passa por encontrar a *verdadeira identidade* soterrada pela *cultura hegemônica*. Como aponta Manuela Carneiro da Cunha: “(...) a cultura é um caso mais complicado, porque supostamente trata-se de algo que esses povos já teriam e conservariam há muito tempo. Na linguagem marxista, é como se eles já tivessem “cultura em si” embora talvez não tivessem “cultura para si”” (CUNHA, 2008, p. 02). O que me parece importante apontar nesse processo, é que o está em jogo é o próprio projeto de construção de

um *Paraná Negro*, e para construir esse projeto é preciso afirmar que mesmo diante da invisibilização da população negra, a *cultura negra resistiu*, ela está nas comunidades quilombolas mesmo que seja em *memória atávica* ela está lá. E nesse sentido incentivar que as comunidades *valorizem* suas *tradições*, retomem *sua cultura*, é ao mesmo tempo afirmar a disposição da administração pública em *proteger* a *cultura negra*.

## 2.5 Sobre o prazo de validade do Grupo de Trabalho

Apesar de em pouco tempo de trabalho o grupo de trabalho Clóvis Moura ter conseguido muito prestígio no interior da administração pública, conseguindo mobilizar, além de recursos para manutenção do trabalho do grupo, recursos para políticas específicas para as comunidades, há momentos em que o grupo enfrenta certa vulnerabilidade.

Uma das questões centrais estaria no *problema da caneta*. Não ter orçamento próprio limita a intervenção do grupo na medida em que todas as suas ações ou propostas precisam ser negociadas com as diversas secretarias do estado. Sendo assim, quanto maiores são as reivindicações das comunidades, as negociações exigem repostas mais efetivas da administração pública, que não dizem respeito apenas a incluir as famílias quilombolas nos programas de *promoção social* do governo como “Luz Para Todos” ou “Leite das Crianças”.

Na medida em que o investimento do governo precisa ser maior, maiores também são as dificuldades do grupo de trabalho em responder às *contradições internas ao governo*. As disputas em torno das políticas para *minorias* sempre foram tratadas pelo grupo trabalho como uma *luta* que exige *coragem*, no sentido que nem todos os setores estariam convencidos da necessidade de propor políticas diferenciadas para as comunidades quilombolas. Mesmo assim, durante um bom tempo o projeto do grupo de trabalho passou *sem incomodar muita gente*. Na medida em que os *incômodos* vão surgindo é que vão se tornando cada vez mais limitadas as ações do grupo de trabalho”.

Também nesse caminho as lideranças comunitárias passaram a se organizar através da “Federação das Comunidades Remanescentes de Quilombo”, e a apontar o *prazo de validade* do papel do grupo de trabalho como mediador. Nesse sentido algumas alternativas são

pensadas, uma delas é a criação de um *Comitê Gestor* onde as comunidades através de sua federação possam negociar diretamente com o Estado, mas com a parte do Estado que *tenha caneta*.

Mesmo que em alguma medida o grupo de trabalho esteja concluindo sua função, ele ainda é a referência de muitas comunidades do estado, e se seu objetivo maior era construir um novo *mapa* do Paraná, um mapa do “*Paraná Negro*” que pudesse ser apresentado como patrimônio do estado e exposto. Esse novo mapa já está se desenhando.

Mais do que *descobrir* as comunidades, o grupo de trabalho marca de modo definitivo o modelo de atuação da administração pública estadual em relação ao tema das *minorias étnicas*. Depois do GT Clóvis Moura outros grupos de trabalho foram criados, para atender as demandas de outras *comunidades tradicionais* além de indígenas. A marca desses espaços é a sua relação íntima com as organizações da sociedade civil, movimentos sociais. É a tentativa de ampliar o acesso ao Estado que parece ser o motor de tais ações, mesmo que criadas como uma espécie de *conselhos consultivos* sem ter acesso ao poder de decisão, elas de certa forma tornam mais *legítimas* as ações públicas para determinados grupos.

### 3. CONSTRUINDO UMA COMUNIDADE MODELO: QUILOMBO DE JOÃO SURÁ

*Vira a lomba sobe o rio essa historia de amor João Surá  
 Liberdade, alforria não se ganha tem que conquistar  
 Essa é a historia de um negro que de moça sinhá foi gostar  
 E o povo sofrido acuado do quilombo lá do João Surá  
 Preto logo prepara o roçado, planta milho, mandioca arrozal e de taipa já faz um ranchinho,  
 cobertura é sapé geriva  
 Rio abaixo notícia se espalha, gente nova começa a chegar  
 Um bercinho já está arrumado a família já vai aumentar  
 Hoje é festa Luanda, ciranda, brincadeira de roda sei lá... João Surá. João Surá  
 Vira a lomba sobe o rio, essa historia de amor João Surá  
 Liberdade, alforria não se ganha tem que conquistar*  
 (Composição de Jesse Pinheiro em homenagem a comunidade de João Surá)

Esse capítulo mostra a trajetória da comunidade quilombola de João Surá desde sua certificação como “remanescente de quilombo”, evidenciando a apropriação da comunidade de todo processo de reconhecimento para futura titulação de suas “terras tradicionais”.

#### 3.1 Trajetória de pesquisa em João Surá

*“João Surá é que é quilombola de verdade, lá  
 você se sente no século passado, no  
 quilombo”* (Estudante universitário).

A trajetória de pesquisa no bairro de João Surá, reconhecido como “Remanescente de Quilombo” em 2005, tem início com o projeto “Direito à Terra e Comunidades Quilombolas no Paraná”, desenvolvido a partir de um convênio entre o Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) em 2007.



A demanda inicial do projeto veio através da Comissão Pastoral da Terra da cidade de Guarapuava, que procurou o departamento de Antropologia, por intermédio da professora Mirian Hartung, na tentativa de resolver os conflitos entre os moradores do Quilombo de Paiol de Telhas com os proprietários que hoje ocupam o território reivindicado pela comunidade. O caso do Paiol de Telhas era o mais notório no Paraná, envolvendo herdeiros de escravos expropriados por uma cooperativa agrícola. A demanda era que se iniciasse um processo de titulação das terras dos descendentes do Paiol de Telhas com a realização do relatório antropológico. Mais do que contemplar a comunidade de Paiol de Telhas, outras seis comunidades (Limitão, Serra do Apon e Mamãs no município de Castro região dos Campos Gerais, Água Morna e Guajuvira, município de Curiúva e João Surá região do Vale do Ribeira) que acabavam de receber a certificação da Fundação Cultural Palmares, foram incluídas no projeto para realização dos Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação.

Sob a coordenação dos antropólogos Christine de Alencar Chaves, Liliana Porto, Mirian Hartung e Ricardo Cid Fernandes foram montadas quatro equipes que incluíam bolsistas graduandos e pós-graduandos. A equipe que participei era responsável pela elaboração do relatório da comunidade de João Surá, sob a coordenação do professor Ricardo Cid Fernandes.

Esse contexto de pesquisa permitiu uma entrada em campo diferenciada, como agentes autorizados pelo Estado, que também permitiu visualizar que elementos são acionados pelos atores nesse processo.

### **3.2 Fragmentos da História de Ocupação do Vale do Ribeira**

Como em outros contextos, a expressiva e extensiva presença de comunidades quilombolas nesta região está relacionada à história da colonização. Desde os primeiros anos do século XVI os portugueses já demonstraram interesse na ocupação das terras do vale do rio Ribeira. Dentre os objetivos expressos do colonialismo português constavam a defesa do território de invasões estrangeiras e a busca por ouro e prata. De fato, a foz do rio Ribeira estava estrategicamente localizada na porção meridional da Capitania de São Vicente (concedida a

Martin Afonso de Souza em 1532). Foi nestas terras que “sugiram as primeiras notícias sobre a extração de minerais na então Terra Brasilis” (LICARDO, A. 2004:42). Partindo das povoações litorâneas de Cananéia e Iguape, os colonizadores fundaram garimpos que mais tarde se transformariam em povoados e sedes municipais da região.

A mineração, ao longo do período colonial, empregou em larga escala mão-de-obra escrava. Arruti (2003), em seu estudo sobre a comunidade quilombola Cangume (município de Itaóca- SP), afirma que embora

a maior concentração da população escrava tenha se dado em Iguape, ela acompanhou o avanço da exploração do ouro Ribeira acima. Desde o século XVII, portanto, acompanhando o ritmo irregular da exploração das fontes auríferas, houve entradas de trabalhadores negros escravos em direção ao Alto Vale do Ribeira, principais responsáveis pela formação da população da região (ARRUTI, 2003, pg 46).

A correspondência encaminhada por Manoel Aguiar (Iguape) para D. Rodrigo Cezar de Menezes (Governador de São Paulo), datada de 08/05/1722, ao notificar a prisão de criminosos apresenta uma caracterização da população e a geografia local, ilustrando os aspectos analisados por Arruti. Diz ele:

(...) Alguns mandou ‘buscar aos Mattos, mas não pude mandar buscar os que estão pela Ribeira acima, 12 e 15 dias de viagem, em canoas’. (...) Entre os presos ‘vão mais 3 índios, duas índias com duas crias que andavam fugidos das aldeias, vay h’ua negra que trouxe furtada do caminho das minas”.<sup>11</sup>

Estudos de demografia histórica registram uma elevada proporção da população negra (cativa ou liberta) na região (Valentin 2006). Mesmo considerando que tais estudos analisam as dinâmicas populacionais do período que se iniciava no final do século XVIII, é possível reconhecer as dimensões da população negra na região do vale do rio Ribeira nos períodos anteriores. Com efeito, Valentin (2006) afirma que em Iguape, no ano de 1798, a população de cativos totalizava 937 indivíduos, ou 21,8% do total de habitantes.

---

<sup>11</sup> Arquivo do Estado (ARQUESTAD2) transcrito pela Dra. Débora Stucchi Antopóloga da PGR, arquivos do MOAB/Iporanga.

A história da mineração é tão importante para a comunidade que o próprio nome de João Surá faz referência a um garimpeiro da região:

A história do João Surá, João Surá ficou João Surá por causa de um garimpeiro, que o nome dele aí chegou aí na região – assim falavam meu avô, meus bisavô – que apareceu este homem. Ele era, de certo, deste pessoal do garimpo lá pra Iporanga. Então esse homem, diz que ele vinha por canoa e sumia neste sertão aí. Tirar ouro, este tal de João Surá. Ele tirava ouro e ia embora para Registro, cidade de Registro, que lá é que registrava para ir. E ele quebrou a canoa naquela cascata ali. E morreu ali. Perdeu o ouro e ficou o nome João Surá. Cachoeira do João Surá. Que antes disso esse rio nem nome não tinha, tinha o nome de rio Pardo (Senhor Paulo Andrade, morador de João Surá, abril 2007).

A especificidade da configuração geográfica desta região é reconhecida como um aspecto muito particular da ocupação territorial quilombola. O estudo intitulado “Negros do Ribeira: estudos étnicos e conquista do território” destaca que “[A] região do rio Pardo, protegida pela presença de uma cadeia de serras e pelo grande número de perigosas cachoeiras, torna difícil o acesso de colonizadores e aventureiros que se estabeleceram como mineradores ao longo do rio Ribeira” (Oliveira Jr., Stucchi, Chagas e Brasileiro, 2000, pg 61).

Com o declínio da atividade mineradora, alguns documentos demonstram uma grande preocupação com a fuga de escravos, especialmente na região do rio Pardo, haja vista as difíceis condições de acesso que poderiam implicar em refúgio de escravos. Em carta encaminhada ao presidente da província de São Paulo, o subdelegado adverte para existência de negros aquilombados nas margens do rio Pardo:

Por informações dadas por alguns moradores do Rio Pardo do Districto desta Freguezia que, nos sertões do mesmo Rio distante d’esta vinte ou vinte e cinco léguas mais ou menos, sertões que divisam com o da Província do Paraná, se achão aquilombados alguns escravos fugidos do Norte desta Província, he de necessidade destruí-los pois que do contrario torna-se mais perigoso e graves prejuízos, consta mais que apara ali tem se dirigido alguns criminosos que talvez estejam reunidos, e como esta subdelegacia querendo

ver se pode batel-os e não podendo o fazer por ter de fazer algum dispêndio não so pela distancia como pelo perigo da viagem do Rio por ser caudalosos (...) (Ofício Subdelegacia de Iporanga, datado de 28/09/1863).

A região do Alto e Médio Ribeira e seus afluentes, a partir de meados do século XIX, viu surgir vários centros de socialização e reprodução de populações negras e escravas provindas de fazendas e minerações em Apiaí, Eldorado e principalmente Iporanga. A dificuldade de acesso a esta região montanhosa e de rios caudalosos, permitiu a estas populações se instalarem em território livre onde constituíram comunidades agrícolas que tiveram, em maior ou menor grau, inserção no sistema comercial baseado no tropeirismo. Cangume (Itaoca-SP), Bombas, Praia Grande, Porto Velho (Iporanga-SP) e São João (Adrianópolis-PR) são exemplos de comunidades próximas da comunidade de João Surá que já foram reconhecidas pelos órgãos competentes do Estado de São Paulo (ITESP) e Paraná (Grupo Clóvis Moura) enquanto remanescentes de quilombos.



### 3.3 João Surá e o caminho quilombola

*“Quando fiquei sabendo que aqui podia ser quilombo eu tratei de procurar, já estava todo mundo indo embora, mas aí contaram que a gente era quilombo aí todo mundo ficou” (Dona Clarinda, abril de 2007)*

Localizada em uma região de expressiva população negra, a comunidade de João Surá faz parte do Vale do Ribeira, na divisa entre os estados do Paraná e São Paulo. Formada hoje por 41 famílias, o grupo se reconhece e é certificada como “Remanescente de Quilombo” desde 2005.

O caminho que vai do município de Adrianópolis até a comunidade de João Surá, cerca de 60km de estrada de “chão”, é repleto de placas que anunciam que a chegada à comunidade. Essas placas foram colocadas pela prefeitura há pouco mais de dois anos, momento em que a comunidade ganhou muita visibilidade a passou a receber representantes de setores da administração pública estadual e federal além de estudantes universitários, pesquisadores, e organizações não governamentais. Quando nos aproximamos do centro da comunidade uma placa grande anuncia boas vindas: Bem vindos à Comunidade Remanescente de Quilombo de João Surá. Depois de passar uma pequena ponte, recém reformada, algumas casas já podem ser vistas, a primeira delas muito antiga pintada de azul e muito conhecida, já que muitas das fotos da comunidade foram tiradas nesta casa (Figura 2). Esse primeiro espaço de moradias fica no centro da comunidade, conhecido como bairro de João Sura. Ali também estão a escola e o posto de saúde. Também no centro existe um campo de futebol e a pracinha onde acontecem as reuniões da associação e os encontros com as várias instituições que visitam João Surá. Seguindo mais adiante, o próximo bairro é chamado Poço Grande, onde hoje moram poucas famílias.





**Figura 2 Casa do Senhor Vitor morador do bairro de João Surá**

Geralmente, as moradias estão instaladas nas margens dos rios e córregos, ao passo que as zonas de cultivo agrícola estão localizadas nas partes mais altas deste território. Nas palavras do senhor Benedito Raap de Cristo (68 anos), morador da comunidade, “*o pessoal morava nas beiras dos rios e plantava nas capoava*” (Entrevista, janeiro 2007).<sup>12</sup> “Guaracuí”, “João Surá” e “Poço Grande”, são nomes que identificam os bairros, bem como nomes que identificam os córregos que deságuam no rio Pardo. A maioria das casas é feita de madeira (cortada ali mesmo) e nas portas de todas as casas estão pintadas as letras iniciais dos três reis magos (Melquior, Baltasar e Gaspar), uma espécie de simpatia para proteger as moradias.

As famílias vivem hoje da agricultura de subsistência, principalmente feijão, mandioca, cana de açúcar, arroz e milho. A alternativa por se manter da própria produção agrícola ainda é preferida pelos homens, chefes de família, que resistiram e resistem às pressões fundiárias. Embora em escala reduzida, algumas famílias garantem seu sustento através da comercialização de produtos como rapadura, farinha de mandioca, açúcar mascavo e esteiras; os mais jovens trabalham *por dia* na plantação de *pinnus*. As rendas obtidas através

---

<sup>12</sup> “Capoava” é termo empregado pelos membros da comunidade para designar campos abertos para o plantio.

da aposentadoria rural e de programas de governo, como bolsa-família, complementam os orçamentos domésticos.

A memória de muitos moradores ainda guarda a imagem de uma comunidade muito mais extensa e populosa que mantinha relações de troca e de casamentos com várias outras comunidades da região. Estima-se que a área originalmente ocupada pelas famílias de João Surá era de cerca de 10 mil hectares – perímetro demarcado preliminarmente pelo Instituto de Terras Cartografias e Geografia do Paraná, em julho de 2006.

Para muitos moradores esse perímetro demarcado está relacionado a uma demarcação de lotes realizada pelo Incra em meados de 1960, que supostamente regularizaria a situação fundiária dos moradores. Esse processo de demarcação de lotes foi é identificado pelos comunitários como sendo a conquista da *2ª liberdade*. Ou seja, a importância daqueles processos administrativos, tão alheios à lógica comunitária, foi ali de tal maneira valorizada que se chegou a equipará-los com o próprio fim do cativo, a *1ª liberdade*. Aconteceu, no entanto, que estes processos de demarcação de posses individuais ocorriam paralelos à chegada de um emergente mercado de terras na região, cujos principais atores muitas vezes faziam uso da posição e conhecimento privilegiado que detinham dos processos legais para expropriar os comunitários. Foi nesse momento que muitos moradores perdem grande parte de seus lotes.

Em 2005 o grupo recebeu a primeira visita da equipe do Grupo de Clóvis Moura, que tinha por objetivo aplicar os questionários para identificação da comunidade como remanescente de quilombo. Com a identificação, a comunidade iniciou um longo processo de lutas, re-configurações e reconstruções que marcam de maneira decisiva a trajetória dos moradores de João Surá. Esses processos podem ser analisados na esteira da noção de territorialização desenvolvida por Pacheco de Oliveira, no contexto das “emergências étnicas” dos grupos indígenas do nordeste.

A noção de territorialização indicaria o movimento pelo qual um objeto político administrativo se transforma em uma coletividade organizada implicando: a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora, a constituição de



mecanismos políticos especializados, a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais e a reelaboração da cultura e da relação com o passado (OLIVEIRA apud ARRUTI, 2006, p. 41).

Nesse sentido nos interessa apontar não apenas as transformações operadas em João Surá para se adequar a supostos padrões do “é ou não é uma comunidade quilombola”, mas também as intensas negociações realizadas entre a comunidade e uma série de mediadores que passam a fazer parte do universo comunitário a partir da certificação. Nesse cenário onde os atores mobilizam diversos elementos, que produzem ações e discursos que conforma a comunidade de João Surá como exemplo de organização comunitária e modelo para formulação de políticas públicas. João Surá se torna assim o centro dos debates a respeito da “questão quilombola” no estado do Paraná, ganhando um espaço de agência política, intervindo em todo processo de reconhecimento. Nesses processos de construções e reconstruções que operam mudanças, diversos elementos são acionados. Ora a história é pensada como elemento fundamental na produção das diferenças, ora a cultura é ativada na construção da identidade.

Ser reconhecida como remanescente de quilombo não foi nenhuma novidade para os moradores de João Sura. Na verdade era uma expectativa, muitos moradores contam que estavam esperando que o *governo* os reconhecesse como quilombolas, já que muitas das comunidades vizinhas do estado de São Paulo já haviam sido certificadas e abriram processos para titulação das terras.

Já diziam pra gente que aqui o povo era dos escravos. Quase não acreditava, mas quando o Clóvis Moura chegou aqui não foi novidade. Todos os nossos vizinhos das comunidades aqui de Iporanga já eram quilombos, eles são nossos parentes então a gente também é. Mas não sabia o que fazer porque lá é estado de São Paulo, tinha gente pra cuidar disso lá, aqui a gente estava procurando alguém pra ter de novo nossas terras, aí o Clóvis Moura apareceu (Dona Clarinda, moradora de João Surá, junho de 2007).

Essa expectativa em relação ao reconhecimento oficial estava colocada em um momento em que muitas famílias estavam deixando o lugar, vendendo as poucas terras que ainda restavam e se encaminhando para *tentar a vida* nas cidades próximas. Outros casos envolviam famílias que já tinham deixado a comunidade, porém as condições de vida nas cidades não permitiram que permanecessem e elas retornaram a João Surá. Nesse sentido a possibilidade de retomar às terras perdidas através do reconhecimento como “remanescente de quilombo” é entendida pelos moradores como a única *esperança* de continuar morando no lugar. Nas palavras do senhor João Andrade, morador de João Surá, a titulação das terras seria *a terceira liberdade*.

Logo depois da chegada do grupo de trabalho foi montada a associação de moradores, com a certificação oficial emitida em junho de 2006. A associação representou a inserção em um novo espaço de agência política na forma da organização comunitária. Com a exigência de uma representatividade legal como pré-requisito para acesso das comunidades aos direitos e políticas públicas garantidas pela Constituição de 1988, surgiu a necessidade de se definir uma instância jurídica coletiva e, por conseguinte, para representar os interesses comunitários. Com a certificação o próximo passo era abrir o processo para titulação das terras junto ao Incra. Depois de certificada, a comunidade passa a receber não apenas os representantes do Estado como também organizações não governamentais e estudantes de projetos de extensão universitária. João Surá se transformou assim em uma espécie de “laboratório”, para desenvolver os mais variados projetos. A idéia central que mobilizava diversas ações estava em resgatar formas de vida entendidas como “tradicionais”. Como dizia Antonio Carlos, presidente da associação:

Veio aqui muita gente, cada um dizia uma coisa, diziam que comunidade tradicional não podia desmatar, não podia destruir a natureza, não podia brigar, tinha que receber as pessoas, tinha que fazer reunião sempre, tinha que fazer festa... Deus, tem muita coisa pra aprender ainda. (abril de 2007)

Nas primeiras reuniões das associações o desafio colocado estava em definir quais moradores eram ou não da comunidade, era preciso cadastrar as famílias nos censos realizados pelo grupo de trabalho. Essas noções de pertencimento foram mudando ao longo do tempo, como apontam alguns moradores: “*Antes todo mundo que morava aqui era de João Surá, umas famílias são mais novas, outras mais antigas, mas era todo mundo de João Surá*”.

O critério de pertencimento acionado com a certificação foi o do parentesco, *é da comunidade todo mundo que é parente*. Sendo assim apenas três famílias foram deixadas *de fora*, famílias com ocupação mais recente do território. Mesmo que incluídas e reconhecidas pelos moradores como *parte da comunidade*, algumas famílias se recusaram a participar da chamada *luta dos quilombos*. A questão central dessa recusa estava relacionada à questão territorial. Muitos moradores tiveram dificuldades em aceitar que as terras reivindicadas seriam tituladas em nome da associação com título pró-indiviso. A grande discussão estava colocada nos impedimentos de negociar as futuras terras, bem como a necessidade de que os moradores com título de terras abrissem mão de suas propriedades individuais. Nesse processo algumas famílias foram convencidas, nas inúmeras reuniões comunitárias com a participação de agentes externos, os quais apontavam os benefícios do modelo coletivo de apropriação do território e ressaltavam a necessidade de se valorizar as práticas coletivas da comunidade, como forma de fortalecer o grupo, bem como valorizar uma *prática ancestral* já que muitos moradores apontam que no *tempo dos antigos* as terras não eram divididas *oficialmente* entre as famílias, mesmo que as divisas fossem respeitadas por cada núcleo famílias.

Nas palavras do presidente da associação:

A gente conversou muito com toda comunidade, foi difícil, mas as pessoas entenderam que a terra coletiva vai ser nossa pra sempre, que ninguém mais vai poder tirar da comunidade. Todo mundo aqui já perdeu terra pra esses grandes; agora não vai mais perder. É a comunidade que decide o que vai fazer, todo mundo junto. A terra vai ser de todo mundo aqui. Demorou, mas agora a maioria quer. Alguns não querem, mas esses não são mais da comunidade (Antonio Carlos, 38 anos).

A nova regra de pertencimento aciona agora não apenas as relações de parentesco, mas também diz respeito à participação dos moradores nos espaços da associação. “Participa da associação quem está na *“luta de quilombos”* dizia o presidente da associação. Ser quilombola passava então pela adesão das famílias à associação de moradores. São esses novos critérios de pertencimento que se materializam nos cadastros realizados pela administração pública, nos quais os moradores passam a ser identificados como “quilombolas” ou não. Embora não exista uma rigidez imposta pela associação, já que

qualquer família de parentes pode “mudar de idéia e querer participar da associação”, em alguns casos existe um tratamento diferenciado aqueles moradores mais *antigos na luta*.

As noções de pertencimento também têm relação com a própria noção do que é ser “quilombola”. À medida que essa noção vai se tornando cada vez mais politizada, vão se tornando mais estreitos os critérios de pertencimento. No início da pesquisa, a questão central em torno da *luta dos quilombos* estava na retomada das terras: “ser quilombola é poder ficar na minha terra, porque pobre sempre perde as terras para os ricos” ou ainda “ser quilombola é ter as terras de volta, aquelas terras que as pessoas foram vendendo porque era difícil ficar aqui”. Com o tempo e o maior envolvimento da comunidade em espaços de *formação*, embora a questão territorial ainda fosse colocada como central, a *luta dos quilombos* ganhou outros elementos e argumentos. Dizia o presidente da associação de moradores: “Quilombola é um movimento contra o racismo, nossos ancestrais sofreram com a escravidão e a gente sofre também, o governo tem que devolver nossas terras porque tem uma dívida com os negros”. É a *informação* que segundo os moradores permite que eles tomem *consciência da própria história* e assim possam *defender e ampliar* suas lutas.

Os responsáveis pela *informação* não são apenas os agentes externos ao grupo; o presidente da associação tem por responsabilidade *informar*, além de *conscientizar* e *organizar* a comunidade. Ocupando um espaço político estratégico e essencial no atual contexto é ele também que *representa* a comunidade. Sem receber nenhum tipo de remuneração e, portanto, tal como qualquer outro comunitário adulto vinculado com as práticas agrícolas para manutenção da subsistência de seu grupo familiar, o atual presidente enfrenta, além de reuniões com agentes públicos, o desafio de consolidar uma posição que de certa forma centraliza atributos, em um contexto social regido antes por hierarquias determinadas mais por relações de parentesco do que pelo reconhecimento de um poder centralizado. Apesar das tensões inerentes ao papel de presidente, a associação de João Surá ganhou destaque no cenário político estadual. A figura de seu presidente é quase imprescindível em todos os debates relacionados à questão quilombola no estado. Além disso, a comunidade de João Surá se tornou exemplo de organização e mobilização, servindo de modelo para formulações de políticas públicas. Muitos discursos de representantes do Estado utilizam o exemplo da comunidade de João Surá para evidenciar a necessidade de políticas específicas para comunidades quilombolas, sendo assim seus representantes são

constantemente convocados a participar de *reuniões* contando as experiências da comunidade bem como apresentado suas demandas.

### 3.4 Os donos da história

Diante dos novos processos desencadeados pela certificação, duas questões ganham destaque: a primeira delas é o processo de construção da *história* baseada, sobretudo, na construção de uma memória coletiva do grupo orientada pelos objetivos da comunidade em retomar seu território perdido. Essas construções acerca do passado se refletem nas reconfigurações identitárias na medida em que ela é construída a fim de afirmar determinada identidade. Segundo Pietrafesa de Godoi:

O passado é uma construção e interpretação constante e tem um futuro que é parte integrante e significativa da história. Consideramos que as versões do passado são instrumentos fundamentais de definição da realidade atual e perspectivas futuras, mas que o contrário não deixa de ser verdadeiro, isto é, as perspectivas de mudanças futuras também podem redefinir versões do passado, de forma a tê-las, até mesmo, como instrumento de ação política. O grupo, assim, não se define só espacialmente, mas historicamente também; ele possui uma memória social e coletiva, enfim, uma história, que é recriada segundo o universo simbólico dos sujeitos e as condições sociais nas quais estão imersos (PIETRAFESA DE GODOI, 1999, p. 28- 29).

A memória dessa forma é entendida como “um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes” (POLLACK, 1992, p. 201). Pollack aponta também para os limites dos enquadramentos da memória de um grupo, afirmando que ela não pode ser construída arbitrariamente. Ainda segundo Pollack a memória é “um fenômeno que se produz em referência aos outros (...) e se faz por meio da negociação direta com outros. Assim memória e identidade podem perfeitamente ser negociada, e não são fenômenos que devem ser compreendidos como essência de uma pessoa ou grupo. (POLLAK, 1992,p.204).

O que acontece em João Surá é uma nova apropriação de memórias e lembranças, que segue as estratégias colocadas não apenas pelo grupo, mas também por seus mediadores. As relações dos moradores de João Surá com o grupo de trabalho Clóvis Moura, por exemplo, depois do reconhecimento como remanescente de quilombo se tornaram muito intensa, tanto pela “riqueza” do contexto onde a comunidade está inserida quanto pela “vontade” e mobilização dos moradores. Com as primeiras visitas da equipe do grupo de trabalho o desafio colocado tanto a equipe do grupo de trabalho quanto os moradores mais próximos à associação estava colocado na *busca pelas origens da comunidade*.

Esse esforço se inicia com a “peregrinação” do presidente, juntamente com servidores do GT, à todas as casas da comunidade, especialmente as residências dos moradores mais antigos, coletando histórias principalmente àquelas relacionadas ao *tempo de escravidão* e também buscando documentos antigos. Quando falavam desse trabalho do presidente da associação, alguns moravam diziam que *ele estava buscando o passado*. Essa *busca do passado* também passava a construir fronteiras, o “aqui nós somos descendência dos escravos. Tem vizinho que é nascido e criado aqui, mas é não dos escravos”. Assim a origem da comunidade que remonta ao *tempo dos escravo*” foi acionada como elemento de distintividade.

Construir a história era também parte do processo de construção da própria identidade do grupo. Como afirma Halbwachs (1990), todos os grupos sociais desenvolvem uma memória de seu próprio passado, e essa memória é indissociável de um sentimento de identidade, que permite identificar o grupo e distingui-lo dos demais. Se antes do processo de reconhecimento como quilombola a comunidade já possuía uma identidade que a diferenciava (os pretos de João Surá), depois desse processo essa identidade passa por profundas transformações onde outros elementos precisam ser acionados. Então, se o passado deve ser pensado como a fonte para a construção, no presente, de uma memória que ancore identidades, com as identidades em transformação, a própria memória passa também por mudanças ou por “enquadramentos” (Pollak, 1992) para designar aquilo que vai ser lembrado, ou aquilo que deve ser esquecido.

A *busca do passado* também estava colocada no momento em que a comunidade se preparava para a realização do relatório técnico de identificação que começou em janeiro de 2007. Sendo assim, a associação selecionou as narrativas que supostamente a equipe de pesquisadores queria escutar, em especial as *histórias dos escravos*. Quando chegamos a João Surá muitas famílias vinham nos procurar pedindo que fossemos à casa deles porque tinham histórias para contar. Durante o desenvolvimento do trabalho etnográfico muitas vezes fomos orientados pelos próprios comunitários sobre quem era mais indicado para tratar de determinado assunto, quem tinha maior memória genealógica, quem conhece os antigos locais de habitação, etc. O que nos indica que a própria comunidade tratou de identificar e classificar seus integrantes. “Acho que no seu Paulico não precisa ir, ele não quer saber da nossa luta de quilombos”, dizia o presidente da associação. Mesmo não participando *da luta de quilombos*, o Senhor Paulo Andrade (Seu Paulico) recebeu a equipe de pesquisadores, contou muitas histórias e é um grande conhecedor das plantas da região. No final da conversa ele até nós deu um presente: uma galinha preta. Essa escolha de “testemunhas autorizadas” (POLLACK, 1989, p.10) apresentava dois critérios fundamentais: *as histórias da escravidão e dos antigos e a memória do território*, normalmente eram as mulheres mais velhas que eram designadas para contar *as histórias da escravidão*, e os homens mais velhos eram os que apresentavam os marcos territoriais.

Quando os moradores passam a *dar importância* à sua história, as narrativas que passam a ser valorizadas são aquelas que fazem referência “ao tempo da escravidão”. Embora não sejam muitos moradores que *tenham histórias pra conta*, aqueles que as têm, se *esforçam* para *lembrar* como uma forma de *ajudar* a comunidade. Dona Benedita Freitas é a moradora mais antiga da comunidade, tem 86 anos. É a partir das *histórias* que ela pode contar que estão muitas das expectativas dos moradores nesse momento de *busca do passado*.

Antes nada disso importava. Eu não ficava perguntando pros mais velhos como eram as coisas, às vezes eu ouvia eles falarem e nem dava importância. Agora é diferente, vocês contam essas coisas do tempo dos velhos e eu me lembro de umas coisas que nem sabia mais que tava na cabeça. O Antônio me pediu pra lembrar de tudo, contar tudo pra vocês, mas se eu não sei, como posso contar? Mas faz pouco que comecei a pensar nas coisas e corria contar pra alguém, vai que eu esquecia de novo. O Antônio me disse que todo povo aqui precisa que eu conte as coisas pra esse luta de

quilombos aí dar certo. Ele diz que os mais velhos é que têm que ajudar, porque os mais novos nem sabem das coisas de antes (Dona Benedita Freitas, março 2008).

As lembranças dos moradores relacionadas ao *tempo da escravidão* estavam concentradas na figura do Capitão Moura. Este capitão é identificado pelos membros da comunidade como um proprietário de escravos que ajudava nas fugas. Em algumas entrevistas o sobrenome Moura aparece como tendo sido incorporado ao nome de alguns comunitários, como *apelido* de algumas famílias. Segundo o senhor Pedro Pereira da Silva, ou Pedro Moura como é conhecido, Capitão Moura:

era um cara que tinha poder. E daí a família que era escravo ele comprava. [Naquele tempo] eles saíam vender [escravo] como a gente vende um porco, né. Nem o pai do meu pai conheceu, só que era descendência de escravo. Negrada.

Esses relatos do capitão Moura ora aparecem com referência direta à comunidade, ora como nome disperso em narrativas mais genéricas. O mais interessante desse processo foi que com o desenrolar da pesquisa as histórias que apareciam antes como possibilidades, *acho que era assim* ou *eu não sei direito, mas lembro que papai contava*, mais tarde aparecem como mais assertivas: *a comunidade começou assim (...)*, ou *a nossa história é a história dos escravos da Ribeira*.

O próprio grupo de trabalho Clóvis Moura muitas vezes contava para os moradores fragmentos da história da ocupação negra no vale do Ribeira, apontando vínculos com a origem da comunidade. Nesses casos, quando reproduziam essas histórias, principalmente os mais velhos, nunca davam garantia de sua veracidade. Como conta Dona Benedita Freitas:

Dizem que foi uma escrava que fugiu lá de Iporanga que veio pra cá e começou a comunidade. Eu acho que pode ser verdade, eles sabem das coisas, mas eu mesma não sei. Papai falava pouco sobre esses escravos, agora todo mundo fala sempre. Eu não sei direito porque falar tanto dessas coisas que a gente sabe muito pouquinho. Agora os mais moços precisam da gente, tudo que eu sei eu vou contar, vou mostrar pra vocês (Benedita Freitas, março de 2007).



Por ter muitas comunidades vizinhas, especialmente do estado de São Paulo, os moradores também se reuniram para ler juntos os relatórios antropológicos já produzidos. Algumas vezes as perguntas recebiam respostas que encontravam suporte na lembrança dos vizinhos. “Isso eu não sei contar, mas na comunidade de Praia Grande eles contam que tinha essa festa, aqui devia ter também, era tudo uma coisa só, tudo junto”. Segundo Miguel Alberto Bartolomé:

Essa reconstrução histórica e identitária tende a admitir distintos níveis de incongruências e de lacunas com relação a uma possível "verdade" historiográfica, já que não lhe importa tanto a coerência formal do relato ou da narrativa étnica construída, mas sua capacidade de se referir à vida social e de lhe dar um novo sentido (BARTOLOMÉ, 2006, p.10).

Foi a partir desses relatos, que possuem uma estreita relação com a documentação oficial, registros de batismos, nascimentos, lista de escravos e obituários, que a equipe de trabalho do GT Clóvis Moura identificou João Surá como um “Quilombo Palmarino”. Também porque em João Surá, alguns dos elementos que o grupo de trabalho procura em um “quilombo” são apresentadas pela comunidade, tais como *economia solidária, lembranças dos antepassados escravos etc.*

O ponto culminante desse processo de *busca do passado* foi a entrega do relatório técnico, durante a festa em comemoração ao bicentenário da comunidade. Durante todo o processo de construção do relatório, por diversas vezes algum morador vinha perguntar aos pesquisadores se já sabíamos se lá era realmente um quilombo. O discurso do presidente da associação foi bastante significativo nesse sentido.

Agora nós temos o nosso livro, com a nossa história, com a nossa cultura. Nós agora somos donos da nossa história. A gente precisa ler agora porque tudo isso é nosso, precisamos aprender a nossa cultura, a nossa história, sem a nossa cultura nós não temos nada. O que a gente precisa agora é saber que somos negros, que nossos antigos foram escravos, que vieram da África contra a vontade deles. O que a gente precisa é começar a agir como negro, tudo que eles tiraram da gente vão ter que devolver. A luta vai ficar mais

fácil, agora a gente sabe mesmo que somos quilombolas, tá aqui o livro pra provar. Toda a história dos negros está nesse livro. A nossa história.

A entrega do relatório significava mais do que uma parte de um longo processo que estava sendo concluído, significava que a comunidade enfim recebia o “certificado” que tanto esperava. Aquele que segundo os moradores poderia *provar* que aquela comunidade era “remanescente de quilombo”. O *livro* era a *cultura* e a *história* materializadas que poderia ser apresentado como documento da comunidade.



**Figura 3: Construção da Casa de Memória de João Surá**

Esse evento foi bastante significativo. Não apenas pela entrega do relatório antropológico, mas também porque era uma grande festa, que reuniria todas as comunidades vizinhas, representantes do governo do estado e de ONG's. Além disso, a comunidade esperava a presença do governador do Estado, preparando o campo de futebol para que o helicóptero - que traria a figura mais ilustre da festa - pudesse pousar. Na organização do evento o GT Clóvis Moura se responsabilizou pela alimentação, pelo transporte das comunidades vizinhas, além dos equipamentos de som para o baile que iria encerrar o evento. A expectativa dos comunitários era de receber mais de duas mil pessoas para celebrar seus

200 anos de existência. Embora a festa tenha acontecido e que alguns representantes do governo tenham prestigiado o evento, o sentimento da maioria dos moradores era de *frustração*.

Os ônibus prometidos não foram disponibilizados (impedindo assim que as outras comunidades pudessem comparecer), a comida prometida também não chegou (os moradores tiveram que improvisar de última hora lanches para os convidados), além do mais importante para eles: o governador do estado não apareceu. Esse momento marcou também de modo decisivo as relações estabelecidas entre o presidente da associação e a equipe do grupo de trabalho. Além de esperar que o grupo de trabalho cumprisse o prometido para a festa, a expectativa era o a equipe do GT mediasse os conflitos internos à comunidade, especialmente no que diz respeito à venda de bebidas alcoólicas. Como a intervenção do grupo de trabalho não foi a esperada, o presidente da associação assumiu esse papel, mesmo que isso representasse o acirramento de alguns conflitos. Avaliando esse momento, o presidente da associação marca um distanciamento do grupo de trabalho:

Eles prometeram tudo, não trouxeram nada. Disseram que iam impedir a venda de bebidas, também não fizeram. Eu mesmo vou fazer isso, eu que devia ter feito isso desde o começo, se eu tivesse feito tava tudo resolvido. Isso é pra aprender a não deixar os de fora tomar conta daquilo que é nosso. (Entrevista, março de 2009).

Com essa fala, o presidente explicita a necessidade da própria associação de moradores assumir um papel político atribuído a um agente externo. O que aponta também para os limites da intervenção do Estado na dinâmica local.



**Figura 4: Ação pública do governo estadual**

### **3.5 Os donos da Cultura.**

Mesmo que os debates recentes internos ao campo disciplinar da antropologia, responsável em grande medida pela difusão do conceito de cultura, apontem para um desgaste do conceito, seja por sua banalização seja porque perdeu seu valor enquanto conceito analítico (KUPER, 1999), a questão é que fora do campo disciplinar o conceito criou vida e hoje é muito usado tanto na política como no direito, quando a pauta são as minorias étnicas. A cultura deixou de estar somente nas monografias acadêmicas e passou também a se tornar argumento nas reivindicações por direitos dos grupos frente aos Estados Nacionais. Deste modo, a cultura torna-se sinônimo de identidade específica e irreduzível, entra no vocabulário

da política e se torna uma linguagem de negociação entre movimentos sociais e Estado Nacional (ARRUTI, POMPA, MONTEIRO, 2004). Essa nova faceta do conceito, ao invés de decretar sua obsolescência, nos permite perceber a cultura agora talvez não mais apenas como categoria analítica, mas também como dado construído a ser investigado. Segundo Arruti: “essa *cultura* não é mais apenas objetivada e tornada categoria analítica no discurso antropológico, tendo se tornado também objeto de reflexão e monitoramento do próprio grupo sobre si e sobre as expectativas dos “outros”. ( ARRUTI 2002: pg 25)

A noção de *cultura* foi admitida pelos moradores de João Surá como alguma coisa que eles não têm e que precisam *aprender*, ou ainda aquilo que eles tinham e que precisam *resgatar*. A cultura passava então por um processo de descoberta, pelo “tomar consciência”. Essa “consciência da cultura” tem estreita relação com o tomar “consciência da negritude”. Essas discussões são acionadas na medida em que os moradores começam a receber muitas “visitas” (ONG’s, Universidade, Grupo de Trabalho Clóvis Moura, Movimento Negro), muitas delas procurando na comunidade uma “cultura específica”, que supostamente os caracterizaria como quilombolas. Essa falta de elementos que pudessem ter referência com uma imagem de quilombo levada pelos “visitantes”, representada pela fala de uma estudante universitária quando chega a João Surá e pergunta: Onde estão os tambores? A partir daí a comunidade desencadeou um novo processo, principalmente pelo “receio” de não ser reconhecida como remanescente de quilombo ou detentora de determinada identidade. O auto-reconhecimento então passou a parecer não ser suficiente, era preciso que os “outros” os reconhecessem. Esse reconhecimento deveria vir carregado de distintividade.

A cultura local passou então a ser valorizada, tudo aquilo que era considerado “tradicional” passou a ser apresentado como forma de afirmar a identidade do grupo. As festas que já não aconteciam, as formas coletivas de trabalho, as irmandades de santo, são exemplos de práticas que foram novamente acionadas. Não faltaram estímulos nem projetos para que isso acontecesse. Nesse sentido também aparecem elementos reconhecidos por agentes externos como “práticas africanas”, ou “práticas dos escravos”. Essas representações foram apropriadas pelos moradores na medida em que foram percebidas como elementos que ampliavam a participação da comunidade no espaço político da diferença. Nas palavras do Senhor João:

Antes a Clarinda fazia um bolo que aprendeu com minha avó, quando eles vieram aqui disseram que esse bolo era um receita dos escravos, a gente aqui nem sabia que era isso, mas agora a gente sabe e faz o bolo e conta pra quem vem de fora que essa receita é muito antiga, que disseram que ela é dos escravos. Todo mundo gosta do bolo, mas agora parece que todo mundo gosta mais (Entrevista, outubro de 2007).

Essas práticas foram apontadas pelos moradores como aquelas que poderiam legitimar a “*luta dos quilombos*”, e foram colocadas como elementos da ação política do grupo onde os elementos de diferenciação deveriam ser acionados.

Acionar a “cultura” possibilitou aos moradores de João Surá ganhar espaço de agência política na medida em que percebem que, quanto mais elementos de diferenciação apresentassem, maior também seria sua interferência enquanto agentes portadores de determinada identidade.

Muita gente vem aqui agora, querem a gente vá na cidade falar da nossa cultura, agora a gente tem o livro, a gente vai fazer festa de São Benedito, o Antonio Carlos está sempre viajando, convidam ele pra falar de como é a vida aqui no quilombo, agora a gente dá valor pra nossa cultura, muita gente dá valor pra nossa cultura, mas ainda tem coisas que a gente aqui não dava valor, as nossas festas, as coisas dos antigos agora é diferente a gente quer aprender. (Dona Clarinda, junho de 2007)

O “dar valor a nossa cultura” passa então por recuperar práticas ressignificadas como *ancestrais*, ou mesmo incorporar práticas reconhecidas pelos “outros” como supostamente próprias da “cultura negra” como, por exemplo, o bolo dos escravos ou a festa de São Benedito. Quando alguns moradores falam desse processo de retomada da “cultura”, falam também de um processo de retomada da identidade, tendo como referência *aquilo que a gente era* ou *aquilo que gente tinha*. A noção das perdas aparece ora em função da *luta pela sobrevivência* ora como *aquilo que eles tiraram a gente*. Resgatar a *cultura* passa então por um processo de *descoberta* da identidade, quando falam que vão fazer as festas que os antigos faziam, ou vão fazer outras festas de santo, falam também que isso significa valorizar *o que a gente é de verdade*. Nas palavras do senhor João:



O sucesso da comunidade começa quando a gente valoriza, aqui, aquilo que é nosso mas que a gente não dava valor e deixou se perder. A comunidade agora percebe que as coisas estão melhorando, porque a gente tá dando valor à nossa história, à nossa cultura. Agora que vamos fazer mais festa aqui eu sempre digo, não pode tocar essas músicas aí do rádio, a gente tem que tocar, tinha uns tocador antes agora tem que voltar a ter, eu não deixo mais tocar essa música da rádio. Elas não são as nossas músicas elas são dos outros. A gente que fazer as coisas pensando no que a gente é de verdade.

Tudo isso em um contexto local do Vale do Ribeira, que vem se construindo como território negro, devido à grande quantidade de comunidades reconhecidas como “remanescente de quilombo”. Nesse contexto, o vale do Ribeira vem se estabelecendo como lugar de turismo étnico histórico que destaca e valoriza a presença negra. Assim, diversos projetos de *resgate cultural* são propostas para as comunidades. Segundo Carneiro da Cunha:

[...], a escolha dos tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo enquanto tal depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que se acham inseridos, já que os sinais diacríticos devem se opor, por definição, a outros do mesmo tipo (1986, p. 100).

A noção de *cultura* em João Surá tem pelo menos dois sentidos: o primeiro deles diz respeito à garantia de agência política, no sentido que é a partir dela que se tem acesso ao espaço da política, e a outra de caráter mais ontológico, no sentido da busca *daquilo que nós somos*. A partir daí as fronteiras que definem o nós e os outros passam a ser definidas a partir da dicotomia entre *cultura negra* e *cultura dos outros*.

Podemos identificar esse processo naquilo que Arruti chamou etnogênese - movimento pelo qual identidades próprias e uma individualidade política são construídas e laços de ancestralidade resgatados - fazendo com que as coletividades assumam “significados próprios que recuperam imagens e relações esquecidas, produzem ritos, engendram mitos, elegem heróis, num intenso reencantamento do mundo” (ARRUTI, 1995, p. 76). O processo de construção ou reconstrução identitária supõe assim um nível de reflexividade coletiva orientada para a valorização da história e da cultura compartilhada. Segundo o senhor Sebastião:

A gente é negro, e por ser negro a gente sabe dança, música, essas coisas de negros. Mas aqui a gente nunca deu importância pra essas coisas, a gente se preocupava em sobreviver, agora a gente pode pensar nessas coisas também, dar valor a nossa cultura.

Quando falam da *nossa cultura*, os moradores de João Surá remetem às práticas dos antigos, às práticas coletivas de trabalho, algumas festas de santo, além de algumas vezes fazerem referência à prática da capoeira ou às danças como fandango. A grande maioria dos moradores não identifica capoeira ou o fandango como *sua cultura*; fazem referência a essas práticas dizendo *eles*<sup>13</sup> *dizem que o fandango é da nossa cultura*. Aqui aparecem algumas medidas impostas pela comunidade daquilo que pode ou não ser apropriado, também aponta para os limites da inferência dos mediadores:

(...) eles vêm falar de religião, aqui a gente é católico sempre foi, dizem que não era, mas que eu sei sempre todo mundo foi católico. Uma vez a gente foi pra uma reunião das mulheres negras em Londrina, tinha uma mãe de santo, alguma coisa assim, disseram que quem quisesse ir podia ir lá ver as coisas da mãe de santo, mas achei esquisito, mas que se não fosse ficava sem janta, porque só ia ter janta lá na casa da mãe do santo, mesmo assim eu não fui. Aqui a gente vai fazer as festas de novo, aquela que a gente não faz há muito tempo, a irmandade a gente vai organizar de novo, mas de religião acho isso mais difícil. (Dona Clarinda, outubro de 2007)

Tudo aquilo que a comunidade passa a incorporar como sendo *seu*, passa então por determinados critérios, o presidente da associação fala que eles resgatam ou valorizam *tudo que faz a gente voltar a ser uma comunidade que era antes*, e nesse sentido, determinadas práticas como a capoeira, por exemplo, embora algumas vezes apareçam no discurso como a *nossa cultura*, são apenas os mais jovens da comunidade que se interessam a aprender.

O que acontece é que mesmo que sejam incentivados pelos *visitantes*, ou mesmo por algumas lideranças com oficinas, a grande maioria dos moradores não se dispõe a *aprender* aquilo que não identificam diretamente como *nossa cultura*, o que lhes parece *estranho*.

---

<sup>13</sup> Esse “eles” tanto por dizer respeito ao Grupo de Trabalho como também a ação da igreja através do Movimento dos Ameaçados por Barragens, impulsionado pela igreja, ao mesmo tempo referencia a organizações não governamentais que trabalham com a comunidade



Mesmo assim nada disso é fixo, elementos que primeiramente parecem *estranhos* podem deixar de ser. Se em um primeiro momento falar em religião de matriz africana parecia não fazer sentido para os moradores, depois de participarem da *missa afro* rezada na cidade de Iporanga, em algumas moradias, as imagens de *pretos velhos* foram colocadas ao lado das imagens dos santos católicos.

### 3.6 Ação Política

Talvez seja a grande mobilização dos moradores de João Surá em torno da *luta de quilombos* que tenha colocado a comunidade de João Surá no centro dos debates acerca da “questão quilombola” no estado. O prestígio da comunidade pode ser medido tanto por suas conquistas como pela inserção de suas lideranças nos espaços políticos. Com a participação intensa de organizações não governamentais e da administração pública através do grupo de trabalho Clóvis Moura, hoje na comunidade são desenvolvidos diversos projetos, que vão desde agroecologia e curso de artesanato até a recém construção do centro de informática. O presidente da associação local participa da grande maioria dos debates envolvendo as comunidades do estado do Paraná e, além disso, as narrativas e discursos de moradores de João Surá estão presentes em projetos das secretarias de estado justificando determinadas formulações.

Mesmo que no início do processo a comunidade tenha concedido ao grupo de trabalho o papel de mediador e também tenha autorizado a interferência do GT, em pouco tempo outras alianças são constituídas e é o próprio presidente da associação dos moradores que assume os espaços para falar em nome da comunidade. Assim, o presidente da associação passa a ter contato direto com setores da administração pública, diminuindo o intermédio do grupo de trabalho e reafirmando a autonomia da comunidade.

*São as comunidades que tem que decidir como as coisas devem ser*, comenta o presidente da associação afirmando que as reivindicações devem ser construídas pelas próprias comunidades e levadas para negociações *com o governo*. Nesse processo o presidente da associação assume o papel de mediador não apenas da comunidade de João Surá, mas também de outro espaço de representação: a “Federação Provisória das Comunidades

Remanescentes de Quilombo” do estado. Sendo assim, passa a ocupar o espaço de agência política, antes ocupado apenas pelo grupo de trabalho. A Federação foi criada em 2008, em uma reunião com lideranças quilombolas em Faxinal do Céu, com objetivo de *pensar* coletivamente as *necessidades* das comunidades do estado.

Mesmo que a própria federação tenha se formado através dos incentivos e participação do grupo de trabalho, que acompanhou de perto sua constituição. As lideranças comunitárias reunidas através da federação passam a se articular com outros movimentos sociais do campo, em especial à “Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais”, movimento que reúne lideranças de diversas comunidades tradicionais, entre faxinalenses, quilombolas, pescadores e indígenas.

Como esse processo não está acabado, o desenho das relações entre novos movimentos sociais e o Estado ainda estão em formação. Sendo assim, não é possível afirmar quem serão os aliados prioritários, nem mesmo qual o papel que será ocupado pela administração pública nesses novos espaços.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa pesquisa teve por objetivo pensar a construção de duas agências políticas importantes do cenário da política de reconhecimento de remanescentes de quilombo no estado do Paraná. Uma delas o grupo de trabalho formado no interior da administração pública estadual, e outra, a comunidade “Remanescente de Quilombo de João Surá”, as duas mesmo que alocadas em posições de poder diferentes são centrais para se pensar a construção do processo de reconhecimento étnico no estado do Paraná.

O grupo de trabalho se propõe a *descobrir* e orientar as novas comunidades nesse processo, e mais do que isso, indica novas possibilidades de relações entre o Estado e as coletividades. Baseado sobretudo na idéia de *sensibilidade* advinda da identificação entre a equipe de trabalho do grupo e os “quilombolas” e também na disposição do governo estadual em “*ouvir*” e *atender* as necessidades desses grupos específicos. O grupo, que tinha por objetivo inicial fazer um levantamento das comunidades, estabelecendo critérios para identificar quem são as comunidades “remanescentes de quilombo” no estado, passa em um segundo momento a participar ativamente no processo de constituição das comunidades identificadas como portadoras de direitos diferenciados, articulando espaços que visam *formar* e *preparar* lideranças comunitárias que iniciam seus processos de reconhecimento *oficial*. Nesse processo chamado *conscientização*, aparecem representações e idéias do que deveriam ser as comunidades.

Mesmo com uma proposta nova, as velhas formas de se *fazer política*, que acionam lealdades, dívidas e promessas também estão na cena, mesmo que justificadas como formas de *proteger* os grupos entendidos como *não preparados* para assumir a sua agência política sem o intermédio do grupo de trabalho pelo menos até o momento em que o próprio grupo os prepara. O que aparentemente ocorre é que o grupo cria aquilo que ele mesmo nomeia como “comunidade quilombola”, impondo como devem ser essas comunidades, quais práticas devem ser valorizadas, que tipo de memória deve ser evidenciada. Porém quando as comunidades começam a fazer parte do jogo, impondo suas próprias regras, essa relação se complexifica, são elas que dizem quais são os limites e qual a disposição nesse processo de novas construções. A adesão à categoria “quilombola” não se dá de modo passivo, pelo contrário, ela provoca mobilizações, reflexividade e agenciamentos.

A proposta de valorização de determinados elementos da “cultura” dos “quilombolas” aparece como forma de *comprovação* identitária, marca de distintividade e é por meio dessa distinção que os grupos conquistam espaço de agência política. Desde Weber (1991), pelo menos, as ciências sociais dispõem de definições acerca de grupos étnicos. Segundo o autor a identificação étnica ocorre por meio de um encontro com elementos externos que vem organizar internamente um sentimento comum entre os membros do grupo. Para o autor, a identidade consiste numa construção histórica e coletiva de um sentimento que os indivíduos de um agrupamento nutrem e que expressa uma pertença comum. O que podemos afirmar hoje é que os vários agentes sociais, nesse caso quilombolas, “investem profundamente” (Almeida, 2002, p.75) na identidade étnica como forma de articular interesses políticos, objetivando garantir seus direitos territoriais perante o estado. O reconhecimento de grupos como portadores de direitos culturais e territoriais específicos abre a possibilidade para que eles ocupem um novo lugar na política local, mas também provoca um rearranjo político interno aos grupos.

A partir da nomeação como “remanescentes de quilombo”, a comunidade de João Surá buscou valorizar os elementos que segundo alguns agentes externos os caracterizaria como portadores dessa identidade. A comunidade passou a se colocar a tarefa de recriar laços com o passado, de valorizar sua *cultura*, produzindo uma identidade apresentada e defendida. Nesse processo, mesmo que os agentes externos, como grupo de trabalho tenham grande participação nas definições daquilo que deve ser apresentado ou valorizado, a própria comunidade constrói seu espaço de intervenção política e passa a representar seus próprios interesses. Nesse movimento os *parceiros* e *aliados*, mudam constantemente em um processo de distâncias e alinhamentos principalmente em relação à administração pública. Também nesse processo pode se observar a emergência de um novo movimento social quilombola do estado, que passa a mediar as relações entre as comunidades e o Estado.

O que tentamos apontar foram os elementos mobilizados pelos atores, tanto do Estado como dos próprios grupos sociais nessa “luta pelo reconhecimento”. Nesse sentido, a questão da “cultura” se torna elemento fundamental para pensar a ação políticas dos agentes. Esse processo de selecionar dentro do universo de práticas aquelas que são destacadas, ressignificadas e incorporadas, demonstra a atenção dada pelas comunidades àquilo que entendem como fatores que *legitimam* suas lutas.

Se para o grupo de trabalho evidenciar a cultura negra nas comunidades quilombolas é comprovar a resistência do *povo negro* no interior de uma ideologia que os tornou invisível, podendo assim lançar novos paradigmas para construção de um Paraná Negro aproveitando a abertura política dos *governos estadual e federal*. Para a comunidade de João Surá *retomar* ou *valorizar* a *cultura* significa afirmar sua distitividade para os *outros*, conquistando assim um novo espaço de agência política que se materializa nos projetos desenvolvidos na região para apresentar a “cultura quilombola” como algo que merece ser protegido e valorizado pela sociedade nacional. A cultura se torna assim argumento para reparar danos políticos (Cunha, 2009).

Ao colocar a “questão quilombola” como socialmente relevante, essas duas agências atuam com objetivos análogos embora localizadas em posições muito diferentes. Enquanto uma delas, o grupo de trabalho, atua para afirmar a ideia de comunidades quilombolas como exemplo de resistência cultural, harmonia e solidariedade, entendidos como características de um modo de vida particular à *cultura negra*, o que acaba por fortalecer as ações do Estado como protetor dessa *cultura* ao mesmo tempo evidenciando o *governo do Estado* como atento e sensível à diversidade; a outra, a comunidade de João Surá reforça e valoriza sua *cultura* para garantir sua intervenção política, objetivando não apenas a retomada de suas terras, mas também acesso a políticas e projetos que atendam suas necessidades.

Ao longo dos capítulos procurou-se demonstrar como o grupo de trabalho pensa políticas específicas para as comunidades quilombolas, significando e *resgatando* práticas, ao mesmo tempo em que se procurou descrever como os moradores de João Surá se apropriam de algumas dessas representações e constroem sua própria agência política, que reafirma a autonomia da comunidade, reforçando os laços de solidariedade entre os moradores, ao mesmo tempo em que comemoram as muitas conquistas de uma que a *luta está trazendo resultados*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERTI, V e PEREIRA A. (org) 2007 Histórias do Movimento Negro no Brasil-depoimentos ao CPDOC, Rio de Janeiro. Ed FGV.
- ABREU, Luiz E. A troca das palavras e a troca das coisas. Política e linguagem no Congresso Nacional. **Mana**, vol. 11, nº 2, Rio de Janeiro, pp. 329-356, 2005.
- ALMEIDA, Alfredo W. B. de. 1989 Terras de preto, de santo e terras de índio - uso comum e conflito. Cadernos NAEA 10, Belém, UFPA.
- \_\_\_\_\_. 1998 Os quilombos e as Novas Etnias: É necessário que nos libertemos de definições arqueológicas. Vitória, Reunião da Aba (mimeo)
- \_\_\_\_\_. Quilombos: Repertório Bibliográfico de uma Questão Redefinida (1995-1996)
- \_\_\_\_\_. 2002 Os quilombos e as novas etnias. In: Quilombos – Identidade étnica e territorialidade. Eliane Cantarino O'Dwyer ( Org.).  
Rio de Janeiro: Editora FGV e ABA, 2002.
- ANDREWS, George Reid. 1988. Negros e Brancos em São Paulo –. Bauru: Edusc, 2003.
- ARRUTI, José M. A. 1977 A emergência dos "remanescentes": notas para um diálogo entre indígenas e quilombolas. Caxambú, Anpocs (mimeo).
- \_\_\_\_\_. 2006 . Mocambo: antropologia e história dp processo de formação quilombola. Bauro, SP Edusc.
- \_\_\_\_\_. 2003. Relatório Técnico Científico sobre os Remanescentes da comunidade de Quilombo de Cangume Município de Itaóca – SP. ITESP/SP
- \_\_\_\_\_. 2002. De como a cultura se faz política e vice-versa: Sobre religiões, festas, negritudes e indianidades no Nordeste contemporâneo.
- ASSOCIAÇÃO DAS COMUNIDADES DE REMANESCENTES DE QUILOMBOS e COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO, 1999. Minha Terra: Meus direitos, meu passado, meu futuro. São Paulo: ARQMO & CPI-SP.
- BARTOLOMÉ, M.A. 2006 As etnogênese: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político.

- BOURDIEU, Pierre.s/d. O poder simbólico. Lisboa, Difel, Rio de Janeiro, Editora Bertrand Brasil.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976. Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo, Pioneira.
- CHAGAS, M de F. A. A política do reconhecimento dos “ remanescentes das comunidades de quilombos” in Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, v.7
- CHAVES, Christine, 2009. Relatório Técnico de Delimitação e Identificação.
- CHAVES, Christine Alencar & PORTO, Liliana. 2006. Direito à Terra e Comunidades Quilombolas no Paraná: Elaboração de Estudos Históricos e Antropológicos. Projeto Básico de Convênio: Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná – Superintendência Regional do Paraná
- COHEN, Anthony P. 1996. The symbolic construction of community. London, Routledge, 1993.
- FERNANDES, Florestan. 1975 A integração do negro na sociedade de classes. São Paulo: Ática,
- \_\_\_\_\_,1975. *A Revolução Burguesa no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- \_\_\_\_\_.1977 Circuito Fechado. Quatro ensaios sobre o poder institucional. São Paulo, Hucitec.
- FREYRE, Gilberto. 1966 (1933). Casa-Grande & Senzala (Formação da Família sob o Regime de Economia Patriarcal) Rio de Janeiro, Maia & Schmidt.
- FIGUEIREDO, André Luiz Videira de. Os Quilombolas e a Constituição: comentários em torno de uma  
decisão judicial. *Boletim CEDES* [on-line], Rio de Janeiro, março/abril de 2009, pp. 08-14.
- GUSMÃO, Neusa M. M. 1990 A dimensão política da cultura negra no campo: uma luta, muitas lutas. São Paulo, PPGAS/USP, Tese de Doutorado.
- HASENBALG, Carlos & Nelson do Valle Silva. 1988. Estrutura social, mobilidade e raça. Rio de Janeiro, IUPERJ/Vertice.
- HOBSBAWN, Eric & RANGER, Terence. 1984 A Invenção das Tradições. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984

- HALBWACHS, Maurice. 2006. A memória coletiva. Trad: Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro.
- LEITE, Ilka B. 1991. "Território Negro em área rural e urbana - algumas questões" Textos e Debates. Florianópolis, NUER/UFSC, ano 1, n.2.
- \_\_\_\_\_. 1993. "Invisibilidade étnica e identidade: negros em Santa Catarina". Identidade, Migração e Memória .Curitiba, PPGAS/UFPa, n.1
- \_\_\_\_\_. 2007. Quilombo transhistórico, jurídicoformal e pósutópico
- \_\_\_\_\_. (org) 1996<sup>a</sup> Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade. Florianópolis, Editora Letras Contemporâneas.
- \_\_\_\_\_. ( 1999) Quilombos e quilombolas: cidadania ou Folclorização? In Horizontes Antropológicos, n. 10, p. 123-150.
- LICCARDO, A et alli. 2004. O Paraná na História da mineração no Brasil do século XVII. Boletim Paranaense de Geociências, n. 54, p. 41-49, 2004. Editora UFPR
- MARTINS, R. 1995 [1899]. História do Paraná. Curitiba : Travessa dos Editores.
- MARTINS, W. 1995 [1899]. Um Brasil diferente. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo : T.A.Queiro
- MONTERO M., ARRUTI. J.M e POMPA C. 2009 "Para uma antropologia do político". In: O Horizonte da política - Agendas de pesquisa e questões emergentes (org. por Laval, Adrian Gurza). São Paulo: Cosac Naify (no prelo ).
- MOURA, Clóvis. 1977 O negro - de bom cidadão ao mau escravo. Rio de Janeiro, Conquista
- \_\_\_\_\_. 1981. Rebeliões na senzala, quilombos, insurreições, guerrilhas. São Paulo, Ed. Ciências Humanas.
- \_\_\_\_\_. 1987 Quilombos, resistência ao escravismo. São Paulo, Editora Ática.
- MUNANGA, Kabengele. 1999. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Petrópolis, Vozes
- NASCIMENTO, Abdias do. 1991. O quilombismo. Carta; falas, reflexões, memórias. Informe. Brasília, Gabinete do Senador Darcy Ribeiro, p.21 a 26
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (org.) 1987. Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ, Marco Zero.
- ORTIZ, Renato. 1988. A moderna Tradição Brasileira. São Paulo: Brasiliense.



\_\_\_\_\_ 2003. Cultura brasileira e identidade nacional. São Paulo: Brasiliense, 2003.

\_\_\_\_\_ 1991. A morte branca do feiticeiro negro. São Paulo: Brasiliense, 1991.

OLIVEIRA Jr., STUCCHI, CHAGAS e BRASILEIRO. 2000. Negros do Ribeira: estudos étnicos e conquista do território

PINTO, Regina Pahin. 1993 O movimento negro em São Paulo: Luta e Identidade. Tese de doutorado. Departamento de Antropologia. Universidade de São Paulo.

SARAMENTO, Daniel. 2008 Territórios Quilombolas e Constituição: A ADI 3.239 e a Constitucionalidade do Decreto 4.887/03

SCHWARCZ, L. K. M. Questão racial e etnicidade. In: Sérgio Miceli. (Org.). O que ler na ciência social brasileira (1970-1995) Antropologia. São Paulo: Sumaré, 1999, v. 1, p. 267-326.

VALENTIN, Agnaldo. 2001. Nem Minas, nem São Paulo: economia e demografia na localidade paulista de Apiaí (1732-1835). Dissertação (Mestrado em História) – FFLCH/USP.

\_\_\_\_\_. 2002. Comércio marítimo de abastecimento: O Porto de Iguape (SP), 1798-1880

\_\_\_\_\_. 2006. Entre o chuço e o remo: agricultores e caiçaras no Vale do Ribeira (1800-1880). Trabalho apresentado no XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, realizado em Caxambu-MG

WEBER, M. Relações Comunitárias étnicas. In Economia e Sociedade. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1991.